

Les deux Ordres Psychique et Matériel

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE PAR

JOSEPH A. DEWE, M. A. D. LITT

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V°)

1929



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555812_0011

Les deux Ordres Psychique et Matériel

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE PAR

JOSEPH A. DEWE, M. A. D. LITT

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

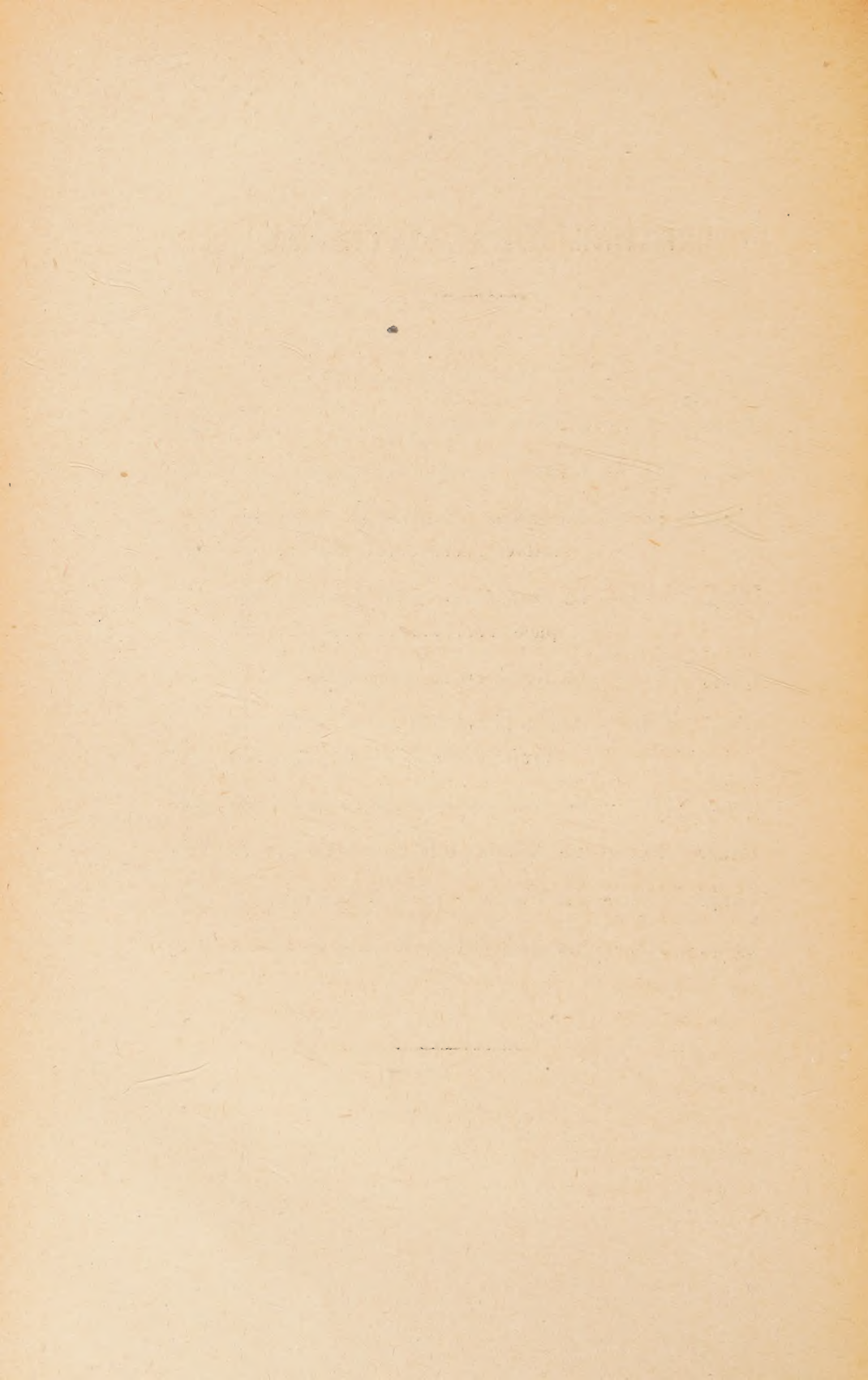
6, PLACE DE LA SORBONNE (V°)

1929



TABLE DES MATIÈRES

Chap.	I. — Les Etats Psychologiques	4
Chap.	II. — L'Effort Musculaire	17
Chap.	III. — L'Attention et les Emotions	31
Chap.	IV. — Sensations affectives et représen- tatives	41
Chap.	V. — La Multiplicité numérique et l'Es- pace	61
Chap.	VI. — La Durée est-elle mesurable	92
Chap.	VII. — Combinaisons diverses entre la Vraie Durée et l'Ordre Matériel	108
Chap.	VIII. — Les Etats de Conscience et la Liberté	122
Chap.	IX. — La Morale et la Sociologie	150
Chap.	X. — La Morale. — Les Idées-Forces ..	163
Chap.	XI. — La Nécessité et la Liberté	174



L'ORDRE PSYCHIQUE et L'ORDRE MATÉRIEL

PREMIER CHAPITRE

LES ÉTATS PSYCHOLOGIQUES

M. Bergson* fait remarquer que nous attribuons aux états de conscience, sensations, sentiments, passions et efforts, la possibilité de croître ou de diminuer. Nous disons qu'une douleur est plus grande qu'une autre, que la sensation de la lumière qui vient du soleil est plus intense que celle qui vient d'une bougie. De même, nous parlons de la grandeur, en plus ou en moins, des affections. Notre amour pour une personne est plus grand que notre amour pour une autre. Quelquefois il y a une comparaison de grandeur, quand par exemple, on nous commande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. Voilà donc un processus de mesure : l'amour pour l'un doit être égal à l'amour pour l'autre. Shakespeare, dans *Le Marchand de Venise*, met dans la bouche d'un de ses personnages, des mots qui vont jusqu'à exprimer une mesure mathématique de la quantité d'amour par demi, par quart. Mais ordinairement, nous ne nous servons que des mots plus et moins.

M. Bergson, au contraire, se demande si nous sommes justifiés en parlant ainsi. Les mots *plus* ou *moins*, *grand*, *intense*, s'appliquent à des choses matérielles qui occu-

pent des espaces de grandeur différente. Une boîte est plus grande qu'une autre, quand elle peut contenir cette autre boîte ; mais, estime M. Bergson, nous pouvons nous demander si une sensation peut être plus grande qu'une autre sensation en ce sens que la première contienne la seconde.

Déjà, ces remarques de M. Bergson indiquent la présence de deux ordres distincts, mais unis. Le langage commun a une valeur, même dans les investigations philosophiques. Les hommes n'inventent pas des mots pour signifier ce qui n'est pas. Si nous trouvons par exemple le mot « arbre », il doit y avoir quelque objet réel auquel ce nom s'applique. Et si les hommes se servent du mot « grandeur » pour signifier la grandeur spatiale et la grandeur des sensations sans aucune confusion, nous devons trouver quelque justification de cet usage dans la nature même des choses.

D'abord quelle signification l'homme qui n'est pas un psychologue donne-t-il à ces mots « plus ou moins grand », « plus ou moins intense », quand il parle des affections et des sensations ? On trouvera peut-être qu'il ne se sert pas de ces mots avec la même signification ou dans le même sens que lorsqu'il parle des choses matérielles. Ordinairement, en disant qu'une sensation est plus grande qu'une autre, nous ne voulons pas faire entendre que la grande sensation contienne l'autre spatialement, ou qu'une affection soit plus intense qu'une autre, dans le même sens où un ressort est plus tendu qu'un autre. Nous observons certains phénomènes sur nous-mêmes, et nous nous servons des mots qui sont le plus près possible

de l'idée pour exprimer notre pensée, sans nous donner la peine de créer d'autres expressions.

Nous trouvons un autre exemple de cette façon de parler dans des mots qui ont rapport à l'ordre réel et idéal. Autre chose est l'idée du pain, autre chose est la réalité du pain. Nous n'avons pas pourtant *deux mots*, l'un pour exprimer l'idée du pain et l'autre pour exprimer le pain que nous pouvons manger effectivement. Comme M. Bergson le remarque, lorsque nous pensons à une plus grande intensité de l'effort, nous imaginons un ressort qui en se détendant occupe un plus grand espace. Cette image d'un ressort est seulement un symbole pour concevoir une idée un peu abstraite, de même façon que quand nous pensons à Dieu nous imaginons un homme vénérable, ou une flamme, sans jamais croire que Dieu soit vraiment une telle chose, mais seulement parce que ces images nous sont commodes pour aider notre pensée. Il y a une différence entre les deux ordres — l'ordre des choses matérielles, et l'ordre des états psychiques de notre conscience, états si nettement spirituels, que nous ririons si on nous demandait quelles sont les mesures physiques de cette grandeur, parce que l'on sait bien qu'il n'y a pas de commune mesure entre les choses matérielles et les choses psychiques, et chacun sait que Shakespeare se sert seulement d'une figure quand un de ses personnages parle de la moitié ou d'un quart de l'amour.

En effet, l'ordre des sensations et de la pensée est tout autre chose que l'ordre matériel, quoi qu'ils soient intimement unis. Quelquefois nous mesurons une sensation par la grandeur de la cause qui l'a produite, mais comme M. Bergson le remarque, souvent le procédé est tout à

fait contraire, nous mesurons la grandeur de la cause par l'intensité des effets, et jamais nous ne prononçons avec autant de hardiesse sur l'intensité d'un état physique que lorsque l'aspect subjectif est seul à nous frapper, ou lorsque la cause extérieure à laquelle nous le rattachons comporte difficilement la mesure (1).

La vérité semble être ici que l'énergie de ces deux mondes obéit à des lois très différentes. Néanmoins, il y a une connexion entre ces deux mondes, une connexion que l'on peut observer entre choses tout-à-fait disparates. Nous, c'est-à-dire l'âme, sentons le corps, les molécules des nerfs vibrent sous l'influence d'une cause extérieure et immédiatement il y a une sensation. Mais il y a absence de proportion entre une vibration et une sensation. On peut mesurer le mouvement des molécules ; et si nous avions des instruments précis, nous pourrions les voir et les calculer, mais la sensation échappera toujours à tous les instruments de mesure. La sensation est une chose psychique et ne subit pas des lois de nombres ou de points, comme celles que nous trouvons dans le monde matériel.

Pour cette raison, le mot grandeur et les mots *plus* ou *moins*, appliqués au mouvement, ont une signification tout-à-fait différente de celles qu'ils reçoivent quand ils sont appliqués à la sensation, et les phénomènes correspondant à ces mots obéissent à des lois très différentes. Il n'est pas impossible de connaître quelques-unes de ces lois : par exemple la présence d'autres sensations peut agrandir ou diminuer la sensation. Un journal, la *Chicago Tribune*, a raconté qu'une célèbre chanteuse a dû su-

(1) H. Bergson. *Les données Immédiates de la Conscience*. Librairie Félix Alcar, 25 Ed., p. 5.

bir une opération douloureuse à Chicago. Elle demanda que l'on jouât des morceaux de musique classique et refusa de prendre un anesthésiant et elle ne souffrit pas durant l'opération. Il y a aussi des caractères particuliers de l'âme, par exemple la manière dans laquelle elle sent le corps ; en un mot, la structure générale psychique.

Mais ce qui est plus important que tout, est l'action de l'intelligence ; quand l'homme sent une douleur, il voit immédiatement la possibilité de la répétition de cette douleur. Il a aussi la conscience de la douleur passée. Pour cette raison, il souffre, non seulement la douleur du moment actuel, mais celle du passé et jusqu'à un certain point la douleur du futur. S'il n'avait pas l'intelligence ou si l'intelligence était très faible chez lui, alors, il aurait seulement la douleur de chaque instant séparé. Un exemple de ceci, nous le trouvons peut-être, dans le fait que certains malades, dans un état de confusion mentale, supportent facilement les opérations douloureuses qui, dans un autre moment, auraient causé une douleur intolérable.

Il y a dans la grandeur de la douleur les deux ordres : l'ordre psychique et l'ordre matériel. Le même phénomène se communique à ces deux ordres. Il fait le voyage d'un ordre à l'autre. Mais les moyens de mesurer la grandeur dans les deux ordres ne sont pas les mêmes. L'ordre matériel a ses propres instruments pour mesurer l'application d'un stimulant extérieur, les changements du système nerveux. Dans l'ordre psychique, les moyens de mensuration sont d'une autre nature.

Ceci, peut-être, explique pourquoi nous semblons avoir une connaissance de l'intensité lorsque l'aspect subjectif

est seul à nous frapper. Quand, par exemple, un dentiste nous arrache une dent, alors nous semblons trouver de la facilité à mesurer la douleur. Si nous nous rappelons que lorsqu'une douleur devient tout-à-fait mentale et séparée de sa cause qui détournait notre attention, elle devient dans ce cas, le seul objet de notre attention et en même temps absorbe toute l'activité de l'âme, nous pouvons dire certainement que nous pouvons mesurer l'intensité. En ce moment, la conscience de ce qui pénètre dans notre vie psychique, devient plus claire que jamais.

Mais c'est lorsque nous venons aux passions profondes de l'âme que nous trouvons l'ordre psychique qui prédomine et qui possède une grandeur tout à fait propre. La joie, la tristesse par exemple, ont évidemment une grandeur propre très différente de la grandeur matérielle. Et quelquefois une idée semble entrer dans l'esprit par hasard et accomplit une révolution dans l'état de l'âme. Nous voyons par exemple, dans le drame de *Macbeth*, les sorcières qui annoncent à Macbeth qu'il sera roi d'Ecosse. Immédiatement, l'idée ambitieuse prend possession de son âme. Il ne peut pas penser à autre chose, et tous les événements de sa vie sont colorés par cette pensée qu'il peut devenir roi.

Des expériences semblables arrivent bien des fois. L'avenir est doué de possibilités infinies, et vaut plus que le présent. Non seulement, comme M. Bergson le remarque, parce que, quand l'avenir sera un fait accompli nous aurons choisi seulement l'un des biens et sacrifié les autres, mais parce que il y a une tendance irrésistible de l'esprit humain à ne pas se limiter au réel particulier, mais à toujours aller plus loin. Quand l'avenir est un fait

accompli l'homme se trouve seulement en présence du réel qui est toujours limité et naturellement, il n'en est pas satisfait.

Ceci n'est qu'un exemple de la manière dont un certain élément d'infini se mêle dans toutes les actions humaines. Il est bien connu que l'homme ne se contente pas d'avoir des biens réels, quelque grands qu'ils soient. Les virtualités de l'être possible sont toujours devant lui et tout le réel du monde n'épuise jamais la possibilité infinie de cet être. Ici, nous trouvons la nature de l'ordre psychique dans toute sa splendeur. Cette nature est telle que son objet est vraiment infini.

Dans les émotions esthétiques, nous trouvons les ordres psychiques et matériels qui mutuellement se soutiennent et s'aident. Quand par exemple nous voyons, comme M. Bergson le remarque, une danse, nous suivons les mouvements du danseur activement ; il y a une sympathie entre nous et lui. Nous-mêmes semblons participer à la danse ; nous voyons dans chaque mouvement, le mouvement qui doit venir après, et si ce mouvement n'arrive pas, nous devenons impatients, et nous tendons à faire nous-mêmes ce mouvement.

On peut demander la cause de ce phénomène et une recherche nous démontrera que la cause se trouve en ceci, que tous les mouvements sont unis dans la même unique sensation. Quand par exemple une personne commence à apprendre l'art de la danse, d'abord elle sent et réfléchit sur chaque mouvement séparé, mais après quelques répétitions, elle acquiert une unique sensation de l'ensemble de tous les mouvements qui doivent se succéder ; cette

unique sensation est pour ainsi dire cassée, interrompue, et naturellement on éprouve une déception.

Et le même phénomène s'observe quand un étudiant doit apprendre un morceau de poésie pour le réciter sur la scène. Tous les professionnels savent bien que l'étudiant doit apprendre la poésie de la même manière qu'il doit la prononcer, c'est-à-dire qu'il doit, non seulement apprendre par cœur entièrement les mots, mais en apprenant, il doit parler les mots avec toute les variations d'intonation, de durée et d'expression, et même avec les gestes — il doit pratiquer tout ensemble et c'est seulement de cette manière qu'il réussira. Et pourquoi ? Parce que tous les mots de la poésie, la façon de prononcer, et les gestes sont réunis dans la même sensation. En un mot, il sent le tout ensemble et à cause de l'unité de sensation, il n'est pas nécessaire pour lui de penser séparément aux mots et aux gestes. Il faut, pour bien réciter, la double unité de l'ordre psychique et de l'ordre matériel.

Dans la musique, nous avons recours à la même explication. Chaque amateur sait bien que les notes d'une mélodie s'unissent dans la même sensation qui correspond à la mélodie, mais l'artiste groupe les diverses notes de la mélodie, et ces groupes sont encore assemblés en groupes encore plus grands. Même un novice en musique sait comment un mouvement entier d'une sonate de Beethoven se laisse diviser en trois grands groupes, et l'artiste, au moyen de l'unité de sensation de chaque groupe, peut jouer facilement par cœur une composition de beaucoup de pages.

L'importance de l'élément psychique dans l'art de la musique est très grande. Les idées les plus sublimes se

combinent avec des éléments matériels comme les coups sur une grosse caisse avec les vibrations des cordes du violon. Par exemple, dans l'ouverture de *Tannhäuser*, les deux motifs principaux représentant non seulement le chant des Pèlerins et le caractère de Tannhäuser lui-même, mais ils ont une signification beaucoup plus générale, c'est-à-dire la bataille universelle entre les forces de bien et de mal, dans tout l'univers. Et quand les trompettes sur un ton tout-puissant annoncent pour la dernière fois la voix significative de la loi, de la justice, nous avons un symbole de la victoire finale des forces de bien sur les forces de mal.

Quand un homme souffrant des injustices d'autrui et des coups d'un destin malin, entend cette ouverture, en écoutant les trompettes et les violons, sa propre détresse, son angoisse et l'état de conflit interne s'identifient avec les mêmes phénomènes qui se trouvent dans toute l'histoire de l'humanité. Dans une telle circonstance sa propre détresse et son état de conflit ne sont plus privés, mais deviennent une partie du conflit entre la loi éternelle et les forces de mal dans tout l'univers. Si même cette expérience vient rarement, elle n'en est pas moins une preuve de la manière merveilleuse dont les sons matériels se combinent avec le mouvement général et grandiose de l'univers.

Un autre exemple se trouve dans la *Cinquième symphonie* de Beethoven, dont les premières mesures symbolisent les coups du destin.

Encore dans la poésie, on trouve particulièrement l'union intime entre le monde matériel et le monde psychique, spirituel. Le grand poète, Edgar Poe, a dit que

l'essence de la poésie consiste par excellence dans le plaisir produit par les sons agréables. Bryant, au contraire, dit que l'essence de la poésie consiste plutôt dans la pensée. Ni l'un ni l'autre n'ont raison. Il faut l'union du son et de la pensée. Les mouvements réguliers du rythme qui, selon M. Bergson, sont le moyen par lequel notre âme bercée et endormie s'oublie comme en un rêve pour être en communion avec le poète, en sont, à vrai dire, seulement le cadre. Il faut tous les sons divers et spécialement les sons lourds ou légers, doux ou durs des consonnes et des voyelles. Nous pouvons essayer pour nous-mêmes en construisant un rythme de mots dépourvus de sens ; et nonobstant le rythme parfait, il n'y a que ce plaisir que nous éprouvons quelquefois en suivant le balancement d'un pendule dans l'horloge. Il faut principalement les sons des harmonies des voyelles et des consonnes, et même ceci n'est pas assez, comme chacun peut l'éprouver par soi-même. Il faut encore une harmonie entre le sens de la pensée et les sons. Cette harmonie doit être si étroite que la substitution d'un mot à un autre, quoique synonyme et de même longueur, immédiatement ruine toute la strophe. De cette harmonie, l'exemple se trouve dans quelques poésies de Baudelaire.

Ici, les deux mondes, matériel et spirituel, s'unissent dans une harmonie si étroite que même un seul accord peut suggérer à l'esprit des conceptions si mystérieuses, si vagues, si subtiles, qu'elles demeurent dans l'esprit sans aucun autre moyen d'expression.

Dans ce cas, la grandeur semble être le produit de l'union des sons et de la pensée, qui résulte d'une intuition plus clairvoyante de la nature secrète des choses.

Une fleur n'est pas une fleur ordinaire. Un nuage n'est pas un nuage ordinaire, tel qu'il semble aux yeux d'une personne dans ses dispositions ordinaires. En même temps, la grande poésie évoque toute les activités de l'esprit, de l'imagination, l'émotion et les impressions de la vie passée. Chacun sait bien que le mot « grandeur » n'a presque aucune relation avec le mécanisme de la poésie et le rythme mécanique des ses pieds.

Quand nous laissons les arts et venons aux sentiments moraux, nous trouvons une grandeur d'une espèce beaucoup plus élevée. Comme M. Bergson le remarque, quel qu'un essaye d'expliquer par exemple la pitié par les sentiments d'horreur ou le sentiment d'une habile prévoyance des maux à venir, ou peut-être la crainte, ou le sentiment d'une inspiration à descendre. En apparence, M. Bergson semble accepter ces explications et en certains cas, la grandeur de la vertu de la pitié provient de ces sentiments (1).

Mais nous ne devons pas oublier l'autre élément qui se trouve non seulement dans le sentiment moral de la pitié, mais dans tout le monde de la moralité, c'est-à-dire l'action de la volonté.

On peut remarquer que les jeunes gens, en particulier, ont de forts sentiments de pitié, de compassion, mais ils ne sont pas si disposés à mettre la main à la poche. Et quelquefois, on trouve dans la même personne les plus forts sentiments vertueux, mais il manque la volonté et ces sentiments, au lieu d'avoir leur grandeur propre, dont nous avons parlé, sont au contraire plutôt dignes de mépris.

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 14

C'est de l'acte de la volonté que vient l'élément de la mesure de la moralité. Et pourquoi ? En quoi consiste la moralité ? Elle consiste en ceci que l'homme veut le bien objectif, l'ordre intrinsèque de l'univers et qu'il le préfère à son bien-être subjectif privé. Entre tous les êtres, il y a un ordre qui se manifeste en l'homme et exige que l'homme sacrifie son propre bien-être, son plaisir égoïste à cause du bien en soi. S'il fait cela, l'homme s'identifie avec l'univers dans son ordre, et alors la grandeur de la moralité a quelque chose d'infini, même cet infini qui se trouve en Dieu même.

Ici, nous pouvons nous arrêter pour considérer comme les hommes dans le langage ordinaire déjà semblent entrevoir la présence de l'activité des deux ordres psychiques et matériel. Ils parlent de la grandeur de la sensation, de la grandeur de la douleur ; on parle de plus ou de moins, dans les émotions esthétiques et dans la moralité, et la plupart des hommes entendent bien ces significations diverses. Si nous avons par exemple le mot grandeur (1) pour exprimer la grandeur d'un phénomène matériel et le mot grandeur (2) pour exprimer la grandeur d'un phénomène psychique, nous ferions une séparation illogique, non réelle de deux mondes qui, quoiqu'ils soient tout à fait distincts, sont intimement unis. Pour nous servir d'un exemple déjà mentionné dans les premières pages, le mot pain exprime le pain que nous mangeons, et l'idée du pain, idée que l'on ne peut pas détruire, qui est immuable, même quand le pain réel est déjà détruit ou corrompu, et l'explication de telles expressions, qui semblent inexactes, se trouve dans la nature même des choses.

CHAPITRE II

L'EFFORT MUSCULAIRE

Dans le chapitre précédent nous avons examiné la nature de la grandeur, ou du plus et du moins, et comment selon l'usage ordinaire, nous appliquons ces mots aux phénomènes du monde psychique et du monde matériel : et dans tous les cas, nous avons vu que l'élément intellectuel occupe une grande place, en particulier dans les états effectifs intenses et dans la poésie.

Mais il y a une classe de phénomènes où l'élément psychique semble presque s'évanouir ; à savoir les phénomènes de l'effort musculaire, où les lois de mécanique semblent prévaloir. Les actions musculaires sont accompagnées par des sensations. Les muscles, les tendons, les jointures, tous ont leurs sensations propres. Ordinairement les sensations des muscles, des tendons et des jointures sont intimement confondues, de telle façon qu'il est difficile de distinguer les uns des autres. En serrant fortement les mains, on éprouve une sensation lourde, interne, dans la main et dans l'avant-bras. Quand on soulève un poids pesant, en tirant de bas en haut, on éprouve une sensation dans les tendons, sensation différente de celle des muscles.

Toutes ces sensations jouent un rôle important dans nos perceptions des mouvements et des positions des membres du corps. Comme Breese le remarque (1), l'asnesthésie de

(1) B. Breese, professeur à l'Université de Cincinnati, *Psychology*, un vol., in-8°, Mac Millan, 1910, page 53.

la surface de la peau ne met pas un obstacle sérieux à la capacité de connaître la position et le mouvement d'un membre, tandis que l'anesthésie des jointures, des muscles et des tendons, met un obstacle très sérieux à la perception des sensations, et réduit le pouvoir de faire des mouvements coordonnés.

Maintenant, dans la sensation de l'effort musculaire, pouvons-nous dire qu'il n'y a qu'une opération presque mécanique et que cette sensation vient de la perception des sensations subies et que l'intensité s'identifie avec le nombre croissant des membres du corps qui y prennent part ? L'ordre psychique n'entre-t-il pas ici plus qu'on ne le soupçonnerait ? Nous pouvons commencer par rappeler l'appel que fait M. Bergson à l'expérience :

« Essayez de serrer le poing de plus en plus. Il vous semblera que la sensation d'effort, tout entière localisée dans votre main, passe successivement par des grandeurs croissantes.. En réalité votre main éprouve toujours la même chose. Seulement, la sensation qui y était localisée d'abord a envahi votre bras, remonté jusqu'à l'épaule ; finalement, l'autre bras se raidit, les deux jambes l'imitent, la respiration s'arrête ; c'est le corps qui donne tout entier. Mais vous ne vous rendez distinctement compte de ces mouvements concomitants qu'à la condition d'en être averti ; jusque-là vous pensiez avoir affaire à un état de conscience unique, qui changeait de grandeur. Quand vous serrez les lèvres de plus en plus l'une contre l'autre, vous croyez éprouver à cet endroit une même sensation de plus en plus forte : ici encore, vous vous apercevrez, en y réfléchissant davantage, que cette sensation reste identique, mais que certains muscles de la face et de la tête,

puis de tout le reste du corps, ont pris part à l'opération. Vous avez senti cet envahissement graduel, cette augmentation de surface qui est bien réellement un changement de quantité ; mais comme vous pensiez surtout à vos lèvres serrées, vous avez localisé l'accroissement à cet endroit, et vous avez fait de la force psychique qui s'y dépensait une grandeur, quoiqu'elle n'eût pas d'étendue. Examinez avec soin une personne qui soulève des poids de plus en plus lourds : la contraction musculaire gagne peu à peu son corps tout entier. Quant à la sensation plus particulière qu'elle éprouve dans le bras qui travaille, elle reste constante pendant fort longtemps, et ne change guère que de qualité, la pesanteur devenant à un certain moment fatigue, et la fatigue douleur. Pourtant le sujet s'imaginera avoir conscience d'un accroissement continu de la force psychique affluant au bras. Il ne reconnaîtra son erreur qu'à la condition d'en être averti, tant il est porté à mesurer un état psychologique donné par les mouvements conscients qui l'accompagnent. De ces faits et de beaucoup d'autres du même genre, on dégagera, croyons-nous, la conclusion suivante : notre conscience d'un accroissement d'effort musculaire se réduit à la double perception d'un plus grand nombre de sensations périphériques et d'un changement qualitatif survenu dans quelques-unes d'entre elles (1) ».

C'est ici le moment d'examiner ces illustrations en détail, pour voir l'activité des deux ordres, matériel et psychique. Au sujet du poing qui serre un objet de plus en plus, il vient un moment où nous semblons avoir épuisé

(1) H. Bergson, *Essai sur les données Immédiates de la Conscience*, p. 18-19.

sé notre puissance. Mais si l'on nous demande de faire un effort de plus, bien des fois nous réussissons, et nous le savons objectivement, si nous avons employé un instrument qui enregistre l'effort. Ceci est une preuve de l'élément psychique de la volonté, qui en ce cas, a commandé le serrement du poing, qui commande de le prolonger, et même sur un ordre, réussit à l'augmenter. Mais il y a certainement un point où nous ne pouvons pas faire plus, et où nous apercevrons qu'un autre effort de la volonté ne réussit qu'à augmenter les contractions musculaires dans les autres parties du corps. Ainsi, ensemble avec l'élément psychique de la volonté, il y a un avertissement de l'inutilité de plus d'effort.

L'importance de cet élément psychique de la volonté dans tout effort musculaire, se trouve dans certains exercices gymnastiques. Aux Etats-Unis, on pratique certains exercices gymnastiques, dits exercices Swaboda, tout-à-fait originaux. La nature de ces exercices consiste à contracter et à relâcher les muscles. Il faut beaucoup d'effort pour contracter et on se réjouit du relâchement. Dans ces exercices, on insiste beaucoup sur cette règle que l'attention doit accompagner chaque acte minutieusement, et pour cette raison, il est très facile d'apercevoir que la sensation de l'effort musculaire précède la contraction actuelle des muscles et ne s'identifie pas avec eux. En Angleterre, il existe aussi les exercices de Sandow. Dans les instructions qui accompagnent ces exercices, Sandow insiste pour montrer que le bénéfice de ces exercices ne consiste pas dans la violence des mouvements, mais dans l'élément de l'attention et de la volonté accompagnant chaque mouvement. Il dit qu'il n'est pas néces-

saire de soulever par exemple un grand poids. Il suffit même de tenir seulement un crayon, et de faire des mouvements légers et faciles, car c'est l'attention et la volonté qui sont vraiment importants. Enfin, il y a un livre aux Etats-Unis intitulé *Comment faire revenir en arrière les aiguilles de l'horloge* (1) ; et dans ce livre, ce qui intéresse le philosophe, c'est l'influence bienfaisante de l'attention dans les exercices physiques.

L'autre exemple, celui d'une personne qui serre les lèvres de plus en plus avec le résultat que les autres muscles de la face et de la tête se contractent aussi, est presque une preuve semblable de la même chose. Qui examine son état psychique complètement, apercevra que l'effort spirituel de la volonté précède les mouvements d'autres muscles de la face. Si la personne commence à cesser l'effort, *pari passu* les autres muscles commencent aussi à relâcher. L'exemple d'une personne qui soulève des poids de plus en plus lourds est d'un genre un peu différent. Pourquoi le corps entier commence-t-il à se contracter ? S'il n'avait pas cette contraction, il serait beaucoup plus difficile de soulever les poids et le corps tomberait dans leur direction. Pour cette raison tout le squelette doit coopérer, et l'effort nécessaire est distribué par tout le corps et en accord avec le centre de la gravité et de plus nous avons ici un autre élément psychique de la tendance à éviter le travail par la distribution de l'effort et le déplacement du centre de la gravité.

Dans tout l'effort musculaire, les éléments psychiques jouent un rôle très important, en particulier celui de la

(1) Bennet, *Turning back the Clock*.

volonté, qui quelquefois semble braver les lois qui dominent le monde matériel. Ceci apparaît dans le phénomène de la fatigue. L'expérience quotidienne démontre que la volonté peut prolonger les mouvements musculaires, malgré la fatigue. Et l'antagonisme entre la fatigue et l'effort de la volonté, rend très clair l'existence des deux ordres, psychique et matériel.

Si pour quelque raison l'activité psychique de l'âme est faible, il y a une faiblesse correspondante dans les mouvements du corps. Aux Etats-Unis, les nègres souvent ont des muscles très forts, bien développés, mais ils ne peuvent pas travailler aussi bien que les blancs, doués d'un système musculaire inférieur, parce que la volonté du nègre est généralement plus faible que celle du blanc.

Ceux qui emploient des travailleurs connaissent très bien ce fait. Si l'on veut accroître sa connaissance sur la connexion entre le travail manuel et la volonté, on peut consulter un livre intitulé *Les Problèmes de Sociologie* par Ellwood, au chapitre sur « Le Nègre ». Dans ce livre, il affirme que l'infériorité des nègres n'est que sociale, causée par le fait que les blancs ne les traitent pas en égaux, mais il admet en même temps que pour le moment présent, les qualités intellectuelles et morales du nègre sont inférieures.

C'est toujours l'activité de l'âme, une force purement psychique qui produit toutes les manifestations du mouvement et du pouvoir dans le corps. Comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, beaucoup d'écrivains psychologiques ne s'accordent pas avec William James, et ils affirment que l'âme sent l'exercice de son activité psychique. Et c'est ce sentiment qui est la cause d'une

perception d'une plus grande intensité de l'effort. Pour cette raison celui qui dit avoir conscience de serrer le poing de plus en plus, ou de serrer les lèvres de plus en plus, ou de soulever les poids de plus en plus ne se trompe pas. Il fait vraiment plus d'effort psychique dont il a la sensation, et les changements dans les autres membres du corps ne sont que les signes de cet effort. Nous pouvons donc conclure que la sensation d'une grandeur croissante de l'effort musculaire ne peut pas être expliquée seulement par la sensation des contractions et de la tension des autres membres du corps qui y prennent part.

William James ne s'accorde pas avec cette théorie, mais il admet que la plupart des auteurs psychologiques reconnaissent des sentiments d'innervation, par exemple : Bain, Wundt, Helmholtz, Mach. Selon son opinion nous sommes inconscients de l'innervation, et tout ce qui est exigé, ce ne sont que les images de sensation périphérique, ou résidant dans les parties qui se meuvent. Il faut considérer quelqu'uns de ses arguments parce que nous affirmons au contraire qu'il y a conscience de l'acte d'innervation, et nous pouvons ajouter aussi connaissance de l'acte de la volonté.

Dans sa *Psychologie*, William James dit : « c'est rejeter un moucheron et avaler un chameau, pour un homme dont les muscles, dans certains cas, se contractent tous à un contact ou à un son soudains, de supposer que dans un autre cas, l'idée des sentiments qui vont se produire par leur contraction ne suffira pas à donner le signal de celle-ci, et de soutenir qu'il faut encore un autre antécé-

dent, un sentiment de la décharge nerveuse centrifuge (*The outgoing discharge*) » (1).

Ici on voit qu'il suppose qu'il n'y a qu'une source de mouvements, c'est-à-dire les facultés inférieures que les animaux possèdent au même degré que nous. Il ignore le fait qu'il y a une autre source possible des mouvements : la volonté qui, par sa propre délibération, domine, commande les mouvements des muscles. Un tel mouvement a une nature propre, et suit un processus différent de celui de l'autre.

Cà et là, James fait appel à l'expérience familière et nous pouvons suivre son bon exemple. Cette expérience nous montre que, en certains cas, il faut une autre chose que l'image de sensations périphériques. La conscience nous dit qu'il y a aussi la volonté qui, quelquefois, délibérément fait le mouvement.

L'homme poursuivi par un taureau voit une barrière. L'image d'un saut à faire se présente à lui, et peut-être nulle autre condition n'est exigée pour que le mouvement se fasse. Mais dans une autre occasion, l'homme délibère pour savoir s'il doit sauter ou non, et enfin il fait son choix et il saute. Qui ne voit pas que le deuxième de ces mouvements a une nature différente du premier, et, qu'il y a, outre l'image du mouvement, aussi l'ordre de la volonté, qui apparaît dans le champ de la conscience, et qui au moins laisse agir une tension déjà existante ?

Il reprend la même argumentation sous une autre forme, en alléguant la loi de parcimonie (1). Au sujet de cette loi de parcimonie, avant d'essayer de prouver son

(1) William James, *Psychology*, vol. II, p. 495.

(1) *Ibid*, p. 497.

application, il faut distinguer entre les mouvements susdits, ceux qui proviennent des facultés animales et ceux qui proviennent des facultés intellectuelles. Et même dans le premier cas, il faut une connaissance très profonde de la nature humaine, pour savoir si une chose est nécessaire ou n'est pas nécessaire. Il faut un argument plus fort que la répétition de la même opinion en façon diverse.

Plus loin, il fait encore appel à l'expérience familière (2). Mais James n'a pas le monopole de cet appel, et il n'a pas le droit de recevoir toujours la réponse qu'il voudrait recevoir. Il demande que le lecteur fasse un mouvement particulier et observe ce qui constitue la direction de la volonté. Alors il pose la question : Y a-t-il autre chose que la notion des sentiments divers qui sont causés par le mouvement ? Nous répondons affirmativement que nous sommes conscients de l'acte de la volonté : « Faites cela » ; et pour me servir de son exemple si j'écris « Pierre », plutôt que « Paul », il n'y a pas seulement la pensée de certaines sensations digitales et de certains sons alphabétiques qui précèdent immédiatement le mouvement, mais aussi l'ordre de la volonté qui a choisi.

On doit aussi remarquer que durant ces observations, James change souvent son vocabulaire. Pensée, image, idée, notion semblent avoir pour lui des significations équivalentes et celui qui a lu le *Vocabulaire* de la Société Française de Philosophie, verra qu'il n'en est pas ainsi, et cette confusion de termes quelquefois tend à cacher la fausseté d'une argumentation. Beaucoup de conclusions

(2) *Ibid*, p. 500.

dépendent de la question à savoir s'il s'agit d'une image ou d'une pensée et si l'une ou l'autre est le point de départ, en un mot, si les mouvements procèdent seulement de l'animalité ou de l'intelligence.

Avant de conclure ce chapitre, peut-être il ne serait pas inutile de considérer quelques autres exemples cités par M. Bergson et qui semblent soutenir l'hypothèse que la sensation de la grandeur de l'effort s'explique par la contraction des muscles (1). Il dit que Vulpian avait fait remarquer qu'un homme hémiplegique à qui l'on demandait de fermer son poing paralysé, accomplit cette action avec le poing qui n'était pas malade. Evidemment, la conclusion semble être que la sensation de l'effort s'identifie avec le mouvement du poing sain.

Mais on peut poser la question, pourquoi cet effort se manifeste-t-il dans l'autre poing au lieu d'un autre membre du corps ? Une explication peut-être est que l'âme sent les muscles du corps d'un sentiment particulier, selon la nature de ces membres. La sensation du poumon droit, par exemple, est presque la même sensation que l'âme possède du poumon gauche, parce que la construction des deux poumons est semblable ; de même la sensation que l'âme a des deux poings est presque la même, et il y a pour cette raison une espèce de sympathie entre les mouvements des deux poings. Quand on demande au malade de fermer son poing paralysé, il est naturel que par suite de l'intensité de l'effort il ferme l'autre poing. L'effort ne réussissant pas dans le poing malade, se dépense et se manifeste dans l'autre poing. Ceci n'est

(1) H. Bergson, *Les données immédiates de la Conscience*, p. 16

qu'une hypothèse maniable, mais si elle est vraie elle démontrerait davantage l'importance de l'élément psychique.

L'autre exemple est tiré d'un livre intitulé : *Les fonctions du Cerveau*, du physiologiste Ferrier.

« Etendez le bras en recourbant légèrement votre index, comme si vous alliez presser la détente d'un pistolet ; vous pourrez ne pas remuer le bras, ne contracter aucun muscle de la main, ne produire aucun mouvement apparent, et sentir pourtant que vous dépensez de l'énergie. Toutefois, en y regardant de plus près, vous vous apercevrez que cette sensation d'effort coïncide avec la fixation des muscles de votre poitrine et que vous tenez la glotte fermée et que vous contractez activement vos muscles respiratoires. Dès que la respiration reprend son cours normal, la conscience de l'effort s'évanouit, à moins qu'on ne meuve réellement le doigt. Ces faits semblent déjà indiquer que nous n'avons pas conscience d'une émission de force, mais du mouvement des muscles qui en est le résultat ».

Dans ces lignes, on doit faire des distinctions. Dans une phrase, nous lisons : « et sentir pourtant que vous *dépensez de l'énergie* » — et puis dans une autre phrase, il parle de la *sensation de l'effort* qui s'identifie avec la fixation des muscles de la poitrine, etc. Mais : *dépense de l'énergie* et la sensation de l'effort, ce sont deux choses différentes.

La question est de savoir si la grandeur de la sensation de l'effort s'identifie avec la contraction et la fixation des

(1) *Les Fonctions du Cerveau*, p. 258 ; cité dans *Les Données Immédiates de la Conscience*, p. 17.

muscles. En effet, l'effort et l'énergie sont déjà là, comme l'auteur l'admet. Au regard de la dépense de cet effort et de cet énergie, naturellement, il n'y en a pas, si cet effort ne se communique pas à quelque membre du corps. Ce qui vraiment s'identifie avec la contraction des muscles, n'est que la *dépense de l'effort* d'énergie. Que chacun l'expérimente par soi-même ; en tenant le pistolet dans la main, il percevra que d'abord vient une sensation de l'effort, de l'énergie et que l'effet de cette énergie est la contraction des muscles de la poitrine, etc. Selon Ferrier, dès que la respiration reprend son cours normal, la conscience de l'effort s'évanouit (1). Mais ici comment a-t-on sû que le cours normal de la respiration est la première chose qui vient ? Pourquoi ne pouvons-nous pas dire : dès que l'effort cesse, alors la respiration reprend son cours normal ? En effet, afin que la respiration reprenne son cours normal, il faut que l'effort lui-même cesse, et seulement alors les muscles se relâchent. Cet exemple ne peut que confirmer la distinction entre les deux ordres, psychiques et matériel, et démontre clairement qu'autre chose est l'effort, l'énergie spirituelle, et autre chose est la dépense de cette énergie, se manifestant dans la contraction et la fixation des muscles.

Ce que nous avons dit de l'exemple susdit s'applique aussi à l'autre exemple en rapport avec le traité de *l'Optique Physiologique* de Helmholtz.

« Ainsi quand le muscle droit externe de l'œil droit est paralysé, le malade essaie en vain de tourner l'œil du côté droit ; pourtant les objets lui paraissent fuir à droite,

(1) Cité par M. Bergson, *Données Immédiates de la Conscience*, p. 17.

et puisque l'acte de volonté n'a produit aucun effet, il faut bien, disait Helmholtz, que l'effort même de la volonté se soit manifesté à la conscience. Mais on n'a pas tenu compte, répond W. James, de ce qui se passe dans l'autre œil ; celui-ci reste couvert pendant les expériences ; il se meut néanmoins et l'on s'en convaincra sans peine. C'est ce mouvement de l'œil gauche perçu par la conscience, qui nous donne la sensation d'effort, en même temps qu'il nous fait croire au mouvement des objets aperçus par l'œil droit (1) ».

Pour les raisons déjà citées, il est tout-à-fait gratuit de tenter de faire une identification entre la sensation de l'effort et le mouvement de l'œil gauche. Et de plus, quand nous remarquons en ce cas que la sensation, dans l'état normal, que l'âme possède de l'œil droit, est de la même espèce de sensation que l'âme possède de l'œil gauche, de sorte qu'il est très difficile, presque impossible, de tourner un œil en une direction et l'autre œil dans une autre, il est évident que lorsque l'âme essaye en vain de dépenser de l'énergie du muscle droit de l'œil droit, cet énergie par une sympathie se dépense très facilement dans l'autre œil ; mais la sensation de l'effort originel comme nous avons indiqué, est certainement différente de la dépense de l'énergie dans l'œil gauche.

Ces exemples sont une autre illustration de la différence entre l'ordre psychique et l'ordre matériel, quoique l'un accompagne l'autre. L'effort psychique précède et est la cause de la contraction et fixation des muscles, et le nombre croissant des muscles qui y prennent part n'est

(1) *Optique Physologique*. Trad. franç., p. 764, citée par M. Bergson, *Données Immédiates de la Conscience*, p. 17.

que l'effet d'une manifestation de l'énergie psychique.

Sur toute la ligne il y a l'action psychique de la réflexion et de la volonté dans les mouvements musculaires, quand ils sont faits par un acte délibéré de la volonté.

Chacun peut l'expérimenter par soi-même. Qu'on serre les lèvres, qu'on serre le poing, qu'on soulève un poids, et la conscience nous révélera l'importance toute spirituelle de l'activité de la volonté. Nous pouvons conclure par cet exemple. Nous avons déjà sauté à une certaine hauteur, une personne nous demande de faire un autre effort, nous nous apercevons alors que le siège de l'effort est vraiment un acte fort de la volonté, un acte qui se manifeste quelquefois par de légers signes extérieurs, comme la pression des lèvres, et l'expression de détermination dans la figure.

CHAPITRE III

L'ATTENTION ET LES ÉMOTIONS

Nous apprécierons mieux la position de l'attention dans le monde matériel et psychique, si nous considérons d'abord la nature de l'attention en général.

Comme Breese le remarque (1), tandis que nous sommes éveillés, nous trouvons que presque toujours nous mettons au foyer de la conscience une chose plutôt qu'une autre. Le caractère premier de l'attention est donc d'être un phénomène accompagné par une inhibition (2). Dans les rues, dans notre chambre, pendant nos études et nos récréations, quelque chose en particulier attire et absorbe nos activités mentales. Ici, il n'y a pas de mouvement perceptible du corps, avec lequel on pourrait identifier l'effort d'attention. Puis, il y a une attention dans laquelle nous sommes passifs et une autre espèce d'attention, celle où nous faisons un effort pour faire attention. Dans la première, quoiqu'elle soit très grande, les mouvements musculaires sont beaucoup moins forts que dans l'attention active, mise en jeu et accompagnée par notre volonté. Chacun sait par sa propre expérience que l'attention passive a quelquefois une intensité très forte et nonobstant, les mouvements du corps sont très faibles. Peut-être nous assistons à une scène de cinéma, ou nous prêtons l'oreille à un morceau de musique, ou nous nous

(1) B. B. Bresse, Professor of Psychology, University of Cincinnati, Ohio. *Psychology*, un vol., p. 58 (Ch. Scribners (1921).

(2) A. I. Gates, Professor Columbia University, *Elementary Psychology*, Mac Millan 1925, p. 75.

sentons dans une espèce d'extase religieuse, et souvent il y a seulement une attitude de tranquillité, et peut-être une légère fixation des muscles de la figure.

Mais quand nous nous efforçons de faire attention, quand l'attention est le résultat de notre volonté, nous nous trouvons en face d'une autre chose. Alors, nous sommes conscients de faire un effort, et la question est de savoir si maintenant la sensation de l'effort s'identifie avec les contractions de certains muscles, avec l'ordre purement matériel. Certainement, en beaucoup de cas, des mouvements accompagnent l'attention volontaire. M. Bergson en fait mention tirée d'un livre « *Le Mécanisme de l'attention* », par Ribot (1). Ribot dit que l'attention contracte le frontal ; ce muscle tire le sourcil, les lèvres et détermine des rides transversales sur le front. Dans les cas extrêmes, la bouche s'ouvre largement. Mais en beaucoup de cas, ces mouvements n'existent pas. Et un seul fait de cette espèce démontre que l'effort d'attention n'est pas la même chose que les mouvements musculaires. Peut-être affirmera-t-on qu'il y a des mouvements très minimes, imperceptibles dans les autres parties du corps, mais on a besoin de preuves positives.

Mais assumant la vérité de l'observation, qu'est-ce que cela veut dire ? Seulement ceci, que le corps réagit selon la nature de la condition mentale de l'homme. La même âme qui pense est aussi celle qui sent tout le corps, et pour cette raison, une activité mentale quelle qu'elle soit peut exercer une influence sur le corps. Ici, il ne serait pas inutile de citer le mot de William James :

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates de la Conscience*, p. 21.

« Nous pouvons dire que tout sentiment possible produit un mouvement et que ce mouvement est un mouvement de l'organisme entier, et de toutes ses parties. Ce qui arrive évidemment quand une explosion ou un coup de tonnerre nous effrayent ou quand on nous chatouille, arrive imperceptiblement avec toute sensation que nous éprouvons. Le Professeur Bain a donné à ce phénomène le nom de loi de diffusion » (1).

Que chacun expérimente par soi-même. Il apercevra d'abord un acte de la volonté de faire attention, puis l'acte de l'attention, et quelquefois certains mouvements dans les muscles du corps. Mais quelle preuve y a-t-il ? En quoi cet accompagnement de mouvements physiques démontre-t-il que la sensation de l'effort d'attention n'est pas autre chose que la sensation des mouvements du corps ? Il faut une démonstration positive, pour prouver que le sens commun se trompe quand il dit que de semblables mouvements ne sont que l'effet de l'effort de faire attention. Dans les investigations philosophiques, on doit rappeler que le sens commun compte pour quelque chose. L'homme du peuple simplement se tient tout près des phénomènes originaux. M. Bergson lui-même nous conseille de ne pas négliger l'intuition primitive et naïve des choses de la vie (2).

Nous venons maintenant aux autres états psychiques, aux émotions, par exemple, telles que les émotions de

(1) William James, *Principles of Psychology*, p. 372.

(2) Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, page 255, où il cite les opinions de M. Bergson.

Toute cette page démontre l'importance de n'oublier pas le point de vue de l'homme du peuple et les dangers qui se rencontrent dans les réflexions abstraites.

l'amour, de la haine, de la peur. Et d'abord, quelle est la différence entre l'attention et les émotions ? Comme nous l'avons indiqué, dans l'attention, l'acte intellectuel prédomine. Quelquefois, des mouvements du corps apparaissent, mais l'attention peut exister sans ces mouvements. D'un autre côté, dans l'émotion, il y a encore l'élément intellectuel : quelques idées, mais accompagnées par des sentiments très forts, et par des mouvements du corps tels que nous les trouvons chez les animaux.

Considérons l'émotion d'amour qui, à cet égard, est la même dans les deux sexes. Il y a un élément intellectuel. L'âme apporte souvent un jugement sur la valeur de la personne aimée, sur ses dispositions, sur sa noblesse de caractère et même sur un certain genre de beauté. Il y a un élan d'une âme vers une autre âme.

On pourrait donc se demander si l'on peut avoir l'amour sans en avoir conscience. C'est-à-dire, y a-t-il aussi un élément d'attention et de réflexion ? Pour répondre à cette question, on doit consulter l'opinion générale, comme elle se manifeste dans les romans. Et le témoignage général semble être que d'abord les jeunes gens, et même des hommes mûrs s'aiment les uns les autres sans s'en apercevoir. Seulement après, ils découvrent qu'ils sont tombés amoureux. Le lecteur du roman sait bien qu'une certaine jeune fille et qu'un certain jeune homme s'aiment, mais les personnes qui y semblent intéressées ne le savent pas.

Nous en trouvons une preuve dans *Fort comme la Mort*, de Guy de Maupassant. Nous en trouvons une autre preuve dans le roman de *Quentin Durward*, par Walter Scott. Au commencement du roman *Quentin Durward* rencontre

une jeune comtesse dans l'auberge. Le lecteur soupçonne et devine même que les deux se sont aimés ; mais c'est seulement vers la fin du roman que Quentin Durward s'aperçoit et se déclare à lui-même qu'il aime la comtesse. Mais peut-être un exemple plus familier se trouvera dans le roman *Eugénie Grandet*, de Balzac. Au début du roman, le lecteur déduit que l'amour a pris naissance dans le cœur des deux héros, et que ceux-ci n'en ont pas conscience.

L'élément intellectuel du jugement et de l'élan de la volonté entre deux âmes est bien décrit dans beaucoup d'autres romans qui sont les miroirs de la vraie nature. Dans l'affection d'une âme humaine vers une autre âme, il peut y avoir même quelque chose d'immortel et d'infini, de sorte que certains époux sentent que cet amour doit continuer toujours.

Nul signe du sentiment de ce devoir chez les animaux. Il est vrai qu'il y a des exemples d'animaux qui se sentaient aimés, qu'un animal est mort de tristesse quand l'autre est mort.

Mais ceci est une autre chose que dire que les animaux ont la conception du devoir de continuer l'amour, une conception qui implique une reconnaissance des éléments les plus sublimes de l'amour.

Néanmoins, à côté de l'amour intellectuel dans l'âme humaine, il y a des sentiments de la nature inférieure et animale, jusqu'à l'élément sexuel. Dans cette espèce d'amour, nous trouvons l'union merveilleuse entre le plus haut de l'univers et ce qui est estimé le plus bas, formant une seule chose. Peut-être, et par suite de la reconnaissance de cette nature de l'amour, nous trouvons en tant de religions une tendance à regarder l'union entre les

deux sexes, non comme une chose transitoire, comme chez les animaux, mais une union que l'on doit faire avec une certaine solennité ; et chez beaucoup de chrétiens il y a la croyance qu'il y a aussi l'élément divin, de façon que cet amour devient même éternel, durant, pendant la vie et même après la vie.

A qui alléguerait que l'absence fréquente des mouvements du corps démontre l'absence de l'intensité de l'amour, on pourrait répondre que cette assertion est gratuite, et que la vraie intensité de l'amour peut se mesurer en certains cas par la douleur exprimée quand vient la mort. Cette espèce d'émotion, cet amour, appartient plutôt à un ordre psychique, étant presque indépendant des mouvements du corps, et ne peut jamais s'identifier avec les mouvements du corps.

Si nous en venons aux émotions passionnées de la haine, de la peur, ici nous trouvons que l'ordre matériel joue un rôle plus important ; mais on ne peut pas dire que ces mouvements se réduisent aux mouvements du corps, et l'argument le plus fort s'en trouve dans l'art de l'acteur. Quand on voit sur la scène un personnage avec la face rougie, la respiration laborieuse, la poitrine se soulevant, la voix altérée, et les dents se serrant, alors on inclinera à imaginer qu'il y a une véritable émotion de colère violente, sans autre chose.

Mais à ce sujet, écoutons ce que dit Shakespeare, qui est reconnu par tout le monde, pour un des plus grands dramaturges que le monde ait jamais produits, Shakespeare, qui non seulement a composé des drames, mais comme son histoire le démontre, connaît tout l'art de

(1) *Œuvres de Shakespeare*, traduites par Guyot, T. I, p. 269.

l'acteur et savait lui-même tenir le miroir de la nature humaine, et qui par une intuition presque supranaturelle pénétrait dans la vraie nature des émotions de l'acteur. Voici les enseignements que Hamlet, dans le drame fameux, donne aux acteurs qui doivent jouer devant le roi coupable : « Dites, je vous prie, ce discours comme je l'ai prononcé devant vous, d'un ton naturel : mais si vous le déclamez à pleine bouche, j'aimerais autant que mes vers fussent dits par le crieur de la ville. N'allez pas fendre l'air avec vos gestes, mais que vos mouvements soient agréables ; car, même dans le torrent, dans la tempête et si je puis ainsi dire dans le tourbillon de passion, vous devez observer et garder une mesure qui en adoucissent l'effet. Oh, rien ne me choque plus que d'entendre un robuste gaillard en grande perruque, mettre en lambeau une passion comme s'il déchirait un vieux linge, et écorcher les oreilles à toutes les carpes pamées du parterre, qui le plus souvent ne sait aimer que le bruit, ou une absurde pantomime muette ».

Puis il ajoute :

« Que votre discernement vous serve de guide. Réglez l'action sur les paroles et les paroles sur l'action, avec l'attention particulière de ne jamais sortir de la décence naturelle. Car tout ce qui est au-delà s'écarte du vrai caractère de la représentation, dont le but a été d'abord et encore à présent de présenter un miroir de la nature, de montrer à la vertu ses véritables traits, à l'infamie sa propre image, et à chaque âge et époque de l'histoire sa figure et son empreinte » (1).

Ici, nous voyons dans le bon acteur une émotion très

(1) *Hamlet*, Trad. française de Guyot, Tome I, p. 269.

différente de celle que le spectateur attendrait. Une émotion qui est combinée avec des éléments psychiques les plus hauts, l'observation continuelle, le contrôle de soi-même, l'action continuelle de la volonté, et toujours le point de vue artistique.

On ne peut pas nier que dans les émotions il y a plusieurs fois des mouvements musculaires ; mais quel en est exactement le rôle ? La réponse se trouve dans la nature humaine. D'un côté, l'homme peut contempler les idées les plus abstraites, les plus sublimes, les plus subtiles, et d'un autre côté, le même homme est aussi un animal.

Par suite, il y a une connexion fixe entre tous les pouvoirs de l'âme, de sorte qu'un acte de l'intelligence tend à se protéger, conserver, à se propager dans toutes les activités de la nature humaine, jusqu'aux plus inférieures et jusqu'aux membres du corps.

L'importance de l'élément idéal dans l'émotion, on la trouve aussi dans *L'Education de la Volonté*, par Payot. Parlant des émotions, dont nous voudrions nous débarrasser, il dit que nous ne devons pas commencer par réprimer les sentiments inférieurs et les mouvements du corps, mais seulement penser à autre chose. Alors, les sentiments, et les mouvements du corps, étant, pour ainsi dire, aveugles, continueront pour très peu de temps et enfin cesseront entièrement (1).

Ici, on peut répondre à ceux qui déclarent que l'on allèguerait en vain qu'il y a des fureurs contenues et d'autant plus intenses, parce que, où l'émotion se donne libre carrière, la conscience ne s'arrête pas ; au contraire, elle se concentre sur elles, quand elle vise à les dissimuler.

(1) Payot, *Education de la Volonté*.

Nous avons ici seulement le fait que l'homme peut avoir la conscience des mouvements, mais seulement quand ils sont présents, et quand par hypothèse l'homme commence à réfléchir sur les mouvements du corps qui accompagnent par exemple la colère, l'émotion elle-même quelquefois tend à cesser, parce que l'homme détourne sa vue de l'idée qui est la vraie cause de la colère.

Et une citation de Herbert Spencer confirme ce que nous avons dit. Il remarque : « Une frayeur intense s'exprime par des cris, des efforts pour se cacher ou s'échapper, des palpitations, du travail. Est-ce que nous pouvons aller plus loin et soutenir que ces mouvements font partie de la frayeur ? La réponse semble être affirmative » (1).

Dans cette citation, Herbert Spencer dit seulement que la frayeur s'exprime par des signes extérieurs, et M. Bergson, quand il dit qu'il voudrait aller plus loin, dit que ces signes font partie de la frayeur, tout autre chose que de dire que l'émotion se réduit à ces signes.

A résumer, on peut réduire ces opinions de ceux qui soutiennent que les émotions se réduisent à des mouvements musculaires à un syllogisme. Quand deux choses toujours s'accompagnent, en façon que l'une disparaît quand l'autre disparaît, une de ces choses se réduit à l'autre ; mais les contractions musculaires toujours accompagnent les émotions ; ergo, les émotions se réduisent aux mouvements musculaires. *Nego majorem*. « Quod gratis asseritur, gratis negatur. » Il y a quelquefois une tendance à voir si clairement le prémisses mineure d'un syllogisme que l'on oublie la nécessité de prouver la prémisses majeure. Vraiment pour quelques philosophes la mineure

(1) Herbert Spencer, *Principes de Psychologie*, T. I, p. 523.

d'un syllogisme a plus de séduction dangereuse et fatale qu'avait la Damselle Lorelei sur son rocher. En conclusion, on peut remarquer que les mouvements du corps font partie des émotions, mais nous ne pouvons pas aller plus loin et accepter la théorie que les émotions se réduisent aux mouvements du corps. Il y a là deux ordres, matériel et psychique.

CHAPITRE IV

SENSATIONS AFFECTIVES et REPRÉSENTATIVES

D'abord, on doit rappeler la distinction entre les sensations affectives et les sensations représentatives. Une sensation affective se borne à nous-mêmes sans nous donner un rapport conscient avec le monde des choses extérieures. Les sensations représentatives représentent d'une façon particulière quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire, le monde extérieur communique avec nous par des sensations représentatives. La sensation de la vue peut-être est la plus importante des sensations représentatives, parce que c'est principalement par la vue des choses que nous vivons dans le monde extérieur : puis vient la sensation de l'ouïe. Les sensations de l'odorat et du goût sont les sensations représentatives les plus basses. L'élément affectif semble y dominer.

Aussi, avant de considérer l'activité des deux ordres psychique et matériel dans les sensations, il faut rappeler qu'il est très difficile de trouver un dénominateur commun pour mesurer un phénomène considéré comme ébranlement nerveux, et considéré comme sensation. Seulement on peut dire que l'âme déjà sent les nerfs et pour cette raison, elle sent chaque altération, chaque ébranlement dans les nerfs, et on doit s'attendre à ce qu'il se produise quelque proportion entre la grandeur de l'ébranlement et la grandeur de la sensation.

Nous pouvons commencer par la considération d'une question très intéressante posée par M. Bergson : si le

plaisir et la douleur, au lieu d'exprimer seulement ce qui vient de se passer ou ce qui est présent dans l'organisme, n'indique pas aussi ce qui va s'y produire, ce qui tend à s'y passer (1). De ce que nous dirons, on pourra facilement voir qu'il y a une connexion entre le plaisir et la douleur et le futur — et que l'ordre psychique joue un rôle très important dans cette connexion.

Il serait utile de prendre des exemples très simples et clairs de cette connexion. Une personne, après avoir mangé pour satisfaire la faim, commence à sentir une sensation de plénitude. Chaque morceau du mets lui procure moins de plaisir et enfin ce plaisir devient un dégoût. Dans le langage des économistes, le point de la valeur marginale est dépassé. On peut dire vraiment que la nature profondément utilitaire lui conseille de ne plus manger, et qu'un excès est nuisible à la santé.

Mais il y a une autre chose à considérer. Bien des fois, au moment où il y a un dégoût résultant de la plénitude, il y a en même temps un plaisir local qui résulte de la bonne saveur du mets. Une personne, par exemple, peut alors ignorer cette sensation de la plénitude et continuer à manger un mets délicieux jusqu'à ce qu'elle sente une douleur positive dans l'estomac. Ici, le plaisir n'a pas une connexion favorable avec le futur et la nature ne donne pas de conseils utiles.

Nous avons ici deux sensations, celle de la douleur, celle du plaisir. La première sensation nous donne un renseignement utilitaire sur le futur ; la seconde ne le fait pas, mais plutôt nous pousse à continuer à manger. On entend bien que le rôle que ces deux sensations est très différent.

(1) H. Bergson. *Les Données Immédiates de la Conscience*, p. 29.

Maintenant, en ce qui concerne la première sensation de cette douleur, il est bien connu, comme nous le verrons plus clairement, que l'âme tend à conserver le corps dans une condition normale, qu'aussitôt que quelque chose commence à se mettre en conflit avec cette condition, il y a une douleur. Immédiatement, il y a une tendance à faire cesser cette douleur et le résultat est un certain mouvement du corps qui tend à guérir et à éloigner l'obstacle à la santé. Par exemple, quelquefois, il y a un vomissement après avoir mangé quelque chose de nuisible. C'est une chose très remarquable qu l'effort aveugle pour faire cesser la douleur qui résulte quand le corps n'est pas bien organisé ou ne se porte pas bien, produit des mouvements si compliqués que le médecin le plus habile ne pourrait faire mieux, même à l'aide des instruments les plus parfaits.

C'est l'opinion de Pinel que les idées sont saines et fécondes, que certaines hémorragies, que certaines diarrhées, certaines fièvres sont autant d'efforts de la nature malade, qui d'elle-même va se guérissant par cette suite (1). Galien dit que la nature se sert de ces forces pour se débarrasser de ce qui lui est nuisible et conserver ce qui lui est utile (2).

Cette activité de l'âme qui guérit des maladies de sa propre énergie, correspond à l'élan vital de Bergson.

Dans le Vocabulaire de la Société de Philosophie, nous lisons l'opinion suivante de M. Bergson :

« Un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre

(1) Pinel, *Nosographie philosophique*, 2^e édition, XXII.

(2) Galien, *de Nat. Fac.*, I.

les germes le trait d'union. Cet élan se conservant sur les lignes d'évolution en lesquelles il se partage est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles ».

« Accumuler de l'énergie pour la lacher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquelles il accomplira des travaux variés ; voilà ce que l'élan vital, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup » (1). Et c'est la doctrine de l'Ecole de Montpellier (Th. de Bordeu, et surtout Barthez : *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1775), doctrine d'après laquelle il existe en chaque individu un « principe vital » distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, et gouvernant les phénomènes de la vie. Et aussi, Claude Bernard dit : « Je serais d'accord avec les vitalistes s'ils voulaient simplement reconnaître que les êtres vivants présentent des phénomènes qui ne se trouvent pas dans la nature brute, et qui par conséquent leur sont spéciaux. J'admets en effet que les manifestations vitales ne sauraient être élucidées par les seuls phénomènes physico-chimiques connus dans la matière brute » (2).

Maintenant pourquoi ne pouvons-nous pas considérer l'élan originel ou vital de M. Bergson et la force vitale comme une activité identique ? Le même principe vital qui forme le corps humain dans le fœtus, qui conserve le même type de corps, est le même principe qui tend à conserver le corps dans une condition normale, qui selon

(1) *Vocabulaire de la Philosophie*, p. 964, article *Vital*.

(2) Cl. Bernard, *Intr. à l'étude de la méd. expérim.*, 2^e partie, ch I, § 5.

Pinel et d'autres tend à éliminer ce qui est nuisible et à conserver ce qui est utile. Il n'est pas nécessaire d'invoquer l'intervention de deux causes quand une cause est suffisante.

Mais pour retourner au fil principal de notre argument, si d'un autre côté nous considérons attentivement, le plaisir qui préside aux repas est ordinairement indispensable. Si nous n'avions pas ce plaisir, il ne se produirait pas la sécrétion des sucs nécessaires pour la digestion. Savorin, un fameux restaurateur en Amérique, le propriétaire d'une grande série de restaurants, a écrit un livre où il décrit minutieusement l'importance des goûts différents des mets pour la bonne digestion.

Nous voyons que le plaisir local en général donne un renseignement utilitaire et a une connexion importante avec le futur ; le mal consiste en ceci que la personne au lieu de faire attention à la sensation de la plénitude, fait trop attention au plaisir local. C'est la faiblesse de la volonté qui cause le mal ; il est bien connu aux observateurs de la nature humaine que la faible volonté à cause de l'attention excessive peut produire les abus les plus graves dans l'action des instincts.

Peut-être est-il maintenant plus clair comment l'ordre psychique et l'ordre matériel se montrent dans le plaisir et la douleur, causant une certaine activité, certains efforts dans l'âme, dont le résultat est certains mouvements dans le corps ; et en même temps, nous voyons aussi que l'action de la volonté peut faire plus intense ou la douleur ou le plaisir, et de cette façon, agir indirectement sur les mouvements du corps.

Une autre question maintenant est de savoir s'il y a quelques moyens de mesurer l'intensité de la douleur.

C'est d'abord un fait, qu'il y a une proportion entre l'intensité de la douleur et la partie plus ou moins grande de l'organisme qui s'y intéresse. En d'autres termes, la douleur sensible s'irradie, en proportion à sa grandeur. M. Richet dit, en parlant du dégoût : « Si l'excitation est faible il peut n'y avoir ni nausées, ni vomissements. Si l'excitation est plus forte, au lieu de se limiter aux pneumo-gastriques elle s'irradie et porte sur presque tout le système de la vie. La face pâlit, les muscles lisses de la peau se contractent et se couvrent d'une sueur froide, le cœur suspend ses battements ; en un mot, il y a une perturbation organique générale consécutive à l'excitation de la moelle, et cette perturbation est l'expression suprême du dégoût » (1).

Si nous examinons soigneusement cette citation, on ne peut manquer d'observer qu'il y a quelque différence entre ce que dit la citation de M. Richet et l'affirmation de M. Bergson.

M. Richet dit seulement que la commotion physique est l'expression du dégoût. M. Bergson va bien au delà en demandant : « Mais n'en est-elle que l'expression ? En quoi consistera donc la sensation générale de dégoût sinon dans la somme de ces sensations élémentaires ? ».

Comme nous l'avons déjà observé, les philosophes quelquefois assument gratuitement la vérité de la majeure, et la majeure ici est la proposition que lorsque deux choses se trouvent ensemble, une chose doit s'identifier avec l'autre.

Nous pouvons aussi ajouter un autre argument contre cette espèce d'identification, et c'est que nous trouvons

(1) Richet, *L'homme et l'Intelligence*, p. 43, dans Bergson, *Données Immédiates*, p. 27.

ces expressions du dégoût dans d'autres sensations tout-à-fait différentes. La sueur froide, par exemple, la suspension des battements du cœur, se trouvent dans certaines maladies et dans certaines émotions. Si $A + B + C$ constituent X , il est très difficile de soutenir que $A + B + C$ constituent aussi Y qui est différent de X .

L'union entre l'ordre psychique et les symptômes de dégoût semble être d'un autre genre. Notre expérience enseigne que nous (l'âme) sentons tout le corps en même temps. C'est l'âme qui maintient tous les mouvements du corps nécessaires pour l'union continuelle entre l'âme et le corps. C'est pour cette raison que, quand une excitation forte a lieu, l'âme non seulement fait des efforts pour se libérer de la cause de cette excitation, mais son activité générale est profondément altérée, de sorte que la réaction des autres parties du corps qui ne sont pas directement affectées par l'excitation, est un indice de l'intensité du dégoût (1). Mais la sensation du dégoût reste toujours « sui generis », et a une nature très différente de la nature des autres sensations mentionnées par Richet : les sensations de la sueur froide, du cœur suspendant ses battements, etc. Que chacun observe par soi-même. S'il souffre un fort dégoût, qu'il réfléchisse aussi sur les autres sensations susdites et il s'apercevra que celles-ci sont tout-à-fait différentes de celles-là, de sorte que nous ne pouvons pas dire que la sensation du dégoût n'est que la somme croissante des sensations dans les autres parties du corps qui y prennent part.

Mais il y a cet élément de vérité dans l'affirmation que la sensation de dégoût est la somme des sensations dans

(1) *Le principe de la Vie*, voir Vocabulaire, p. 34.

(1) William James, *Psychology*, T. 2, p. 372.

les autres parties du corps : il est indubitable que l'âme sent non seulement la cause du dégoût et la région où l'excitation se manifeste, mais elle sent aussi en même temps toutes les autres sensations dans les autres parties du corps, qui s'y intéressent, et toutes ces sensations, du commencement de l'excitation jusqu'à la fin, sont toutes fondues et unies dans une sensation générale. Ceci est évident à nos consciences. Quand nous avons une multiplicité de sensations en même temps, ces sensations ne se présentent pas à nous séparément, comme des choses situées dans des points divers de l'espace ; de même façon lorsqu'un objet frappe en même temps nos sens de l'odorat et de la vue et de l'ouïe, ces diverses sensations, quoique distinctes, s'unissent dans une seule impression. Et c'est seulement par un acte mental de la réflexion que nous fixons notre attention sur une sensation, puis sur une autre.

En ce sens, on peut bien comprendre comment l'intensité d'une sensation de dégoût se peut mesurer par le nombre toujours croissant de sensations qui viennent s'ajouter aux sensations déjà aperçues. La sensation de dégoût contient de plus en plus de multiplicité, mais ceci est tout autre chose que de dire que l'intensité n'est que le nombre croissant des sensations qui forment cette multiplicité. La vraie grandeur de l'intensité du dégoût se trouve, comme nous avons dit, dans l'élément psychique du sentiment de la cause de l'excitation et dans l'effort de l'âme pour faire cesser la douleur.

Jusqu'ici, nous avons étudié seulement le plaisir et la douleur, considérés comme sensations ; mais il y a un plaisir et une douleur qui contiennent des éléments psy-

chiques outre la sensation, et outre l'effort que fait l'âme pour éviter la sensation de douleur ou pour faire prolonger le plaisir. Comme M. Bergson le remarque, il y a un plaisir préféré, c'est-à-dire un plaisir qui est grand aussi, à cause de la préférence. Ce plaisir est devenu un objet de l'esprit, et est voulu souvent par préférence à d'autres plaisirs. On doit employer le mot « souvent » parce que dans la période de l'enfance, l'être humain ne peut pas réfléchir et ne peut pas peser les raisons pour et contre, et simplement veut ce qu'il sent pour le moment.

Dans le plaisir préféré, nous trouvons que l'ordre psychique prédomine extensivement et intensivement. Il y a un processus de calcul, quelquefois il y a des problèmes très difficiles à résoudre. Le Professeur Anderson, dans son livre intitulé « Les Valeurs » dans le chapitre de la Valeur Marginale décrit comment une demoiselle fait envoyer une invitation pour venir à un diner, à l'occasion de l'anniversaire de sa naissance. D'abord il n'y a pas d'hésitation. Elle sait très clairement qui doit être invité, sans aucun doute, mais quand elle arrive au bout de la liste, le problème de choisir entre les hôtes possibles devient de plus en plus difficile. Et seulement après beaucoup de doute, et après avoir considéré toutes les circonstances, elle se décide à inviter par exemple M. X., plutôt que M. Y.

Maintenant, il s'agit de savoir s'il se trouve ici ordre réel en ce sens qu'il y a des mouvements du corps qui, nous guident dans le calcul de l'intensité du plaisir, et s'il y a une certaine disposition de nos organes de façon que quand les deux plaisirs se présentent simultanément, notre corps incline vers l'un ou vers l'autre.

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 58.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de faire des distinctions. Il est incontestable que bien des fois l'image, c'est-à-dire, une sensation déjà expérimentée se produit intérieurement et est suivie par des mouvements du corps. De plus, la quantité de ces mouvements vient d'une certaine proportion de la force de l'image. Par exemple, supposons qu'un affamé se forme l'image d'une table sur laquelle s'entassent des mets succulents et savoureux. Ses lèvres se meuvent, ses yeux s'ouvrent très grands et quelquefois l'affamé se frotte les mains de joie. Tout ceci à cause de l'image. Quelquefois, un chien de chasse rêve qu'il est en train de chasser un lapin et se met à remuer les pattes, comme s'il voulait s'élancer à la poursuite, et ses mouvements sont souvent accompagnés par des aboiements. Ici encore c'est l'image qui est la cause de ces mouvements du corps.

Maintenant, nous devons rappeler ce principe de philosophie que lorsqu'il y a déjà une cause suffisante on ne doit pas chercher une autre cause. Nous avons déjà trouvé que certains actes supérieurs et mentaux de l'esprit sont indépendants des mouvements du corps, et il n'y a pas de raison positive pour prouver que la réflexion et l'acte de préférence de la volonté doivent produire des mouvements du corps, et beaucoup moins pour prouver que cette préférence n'est qu'une certaine disposition des organes. Mais on peut certainement admettre que la réflexion et l'acte de préférence font croître l'intensité de l'image et en cette façon, croître aussi les mouvements du corps, mais ceci est tout autre chose.

Il est vrai que nous parlons d'une inclination du corps, mais ce n'est qu'une expression métaphorique. Les mots

qui dénotent les qualités mentales sont méthaphoriques, à cause de la pauvreté du langage. Nous parlons par exemple de l'acuité de l'esprit et de la profondeur des pensées, des doux désirs de l'âme, et en tous ces cas, chacun sait que ces expressions ne sont que métaphoriques.

Nous venons maintenant aux sensations représentatives qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur. Dans ces sensations, nous sommes conscients de quelque chose qui agit sur nous, qui produit en nous un changement, dans notre sentiment général et en même temps nous nous en formons une idée, comme de quelque chose qui est la cause de ce changement. Nous voyons, par exemple, un chat ou un arbre, et nous disons qu'il y a quelque chose là qui est la cause de la sensation. Telle est, en général, la nature de la sensation représentative, telle qu'elle se présente à notre conscience.

Mais avant d'aller plus loin et d'examiner le rôle des deux ordres, psychique et matériel, dans ces sensations représentatives, nous devons faire une distinction. C'est un fait évident à notre observation que nous sentons la cause de certaines sensations représentatives, comme la vue, non pas en nous, mais au dehors, dans l'espace. Quand nous voyons un arbre, nous le voyons là, dans l'espace, dans un certain endroit. Et si nous devons sauter au-dessus d'une corde, nous sentons exactement la position de la corde dans l'espace. De même, que quand nous sentons une piqûre dans le bras, nous référons la sensation au bras, parce que nous sentons déjà le bras. Je ne veux pas ici soutenir que nous, actuellement, sentons tout l'espace et les points de l'espace, mais j'affirme seulement le fait évident que nous référons les objets que nous

voyons aux points plus éloignés de l'espace, comme si nous avions le sentiment de toute l'espace. Si nous admettons que l'âme, l'esprit, n'est pas étendu, il suivrait que cette âme est en dehors de l'espace, et de cette façon est présente à tout l'espace. Mais comme je l'ai déjà dit, il ne s'agit pas de cette hypothèse. Seulement, j'affirme le fait, qui est évident à notre conscience, que par la sensation de la vue, nous sentons les choses dans l'espace.

Ce phénomène se révèle les premiers jours de notre enfance. Quand le petit voit un objet scintillant, tout près de lui, il tend les bras. Pour notre argument, il n'est pas nécessaire de discuter l'origine de ce fait, ou si les nativistes ont raison ou ont tort. Le fait nous suffit.

Nous trouvons la même chose quand nous considérons la sensation de l'ouïe. Nous entendons un bruit au dehors et nous référons la sensation à tel endroit dans l'espace (1). Il est vrai qu'il y a certains sons, sans aucune cause correspondante extérieure, des tintements, des bourdonnements, des sifflets, que quelquefois nous attribuons faussement à une cause extérieure dans l'espace. Et bien des fois nous éprouvons une difficulté à décider si le son est produit par quelque cause extérieure ou s'il est seulement subjectif. En ce cas, si nous examinons attentivement l'effort que nous faisons, nous trouvons encore plus clair le phénomène que nous sentons le son au dehors. C'est-à-dire, nous pouvons reconnaître distinctement que les sons sont purement subjectifs ou qu'ils sont produits par une cause extérieure. Pour pouvoir faire un vrai jugement, nous consultons notre sentiment, et nous essayons de savoir si nous sentons ou non le son dans

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 65.

l'espace. Cet effort de l'âme nous montre très clairement que nous pouvons localiser le bruit dans l'espace. . ,

En considérant l'activité des deux ordres, dans les sensations représentatives, il serait utile de chercher ce qui vient seulement des ébranlements dans le système nerveux et les sensations qui immédiatement y correspondent, et puis, séparément, l'activité des forces psychiques supérieures du jugement et de la réflexion. Autrement, il serait très difficile de distinguer la vraie cause de la grandeur de ces sensations.

On doit remarquer que les sensations de la vue et de l'ouïe sont presque toujours combinés avec la perception de leur cause. Cela ne veut pas dire que nous raisonnons toujours et que nous disons à nous-mêmes que la cause est grande et que pour cette raison la sensation est grande aussi. Nous sentons simplement avec la sensation de la vue et en même temps nous sentons avec les autres sens la cause de la sensation — formant une seule impression.

Si nous considérons la sensation du son qui devient de plus en plus intense, nous observons d'abord que la sensation en soi-même devient plus intense, et puis si le son devient très intense, la tête semble y prendre part aussi, et si le son devient encore plus intense, les autres parties du corps y prennent part. En même temps, nous avons vu ou touché la cause du son ou peut-être nous avons fait beaucoup d'efforts musculaires en produisant le même son. Ici encore, toutes ces sensations diverses sont unies dans la même impression, de sorte que quand une sensation vient, les autres aussi apparaissent. Ici on doit distinguer clairement les deux ordres psychique et matériel. Dans l'ordre matériel, il y a quelque chose qui produit

certaines vibrations dans l'air et qui par leur intermédiaire, produit certaines vibrations dans les nerfs. De plus il y a une certaine proportion, mais non pas rigoureuse, entre les vibrations et la sensation. L'âme qui sent cette sensation sent aussi les autres sensations provenant de la vue ou du toucher et toutes ces sensations se combinent dans une unique sensation. Supposons par exemple que l'on place devant une personne une chose grande, peut-être une grosse caisse qui fait un bruit de plus en plus grand, alors la vue de la grosse caisse et l'audition du bruit se combinent pour former une seule impression, un seul changement dans la condition générale du sentiment que l'on possède de tout le corps. La grandeur de la grosse caisse et celle du bruit ensemble contribuent à la grandeur du son.

Au regard de l'homme qui réfléchit, il y a aussi alors des opérations supérieures du monde psychique. En d'autres termes, l'homme peut analyser la générale impression qu'il a reçue et porter un jugement plus ou moins sûr de la grandeur du son, selon la cause qui le produit. Il juge que parce que la cause est grande, l'effet qui est le son doit aussi être grand. Naturellement cet élément de réflexion introduit des variétés inattendues dans la sensation de la grandeur du son. Les hommes diffèrent dans leurs opinions au regard de la relation qui doit exister entre la cause du son et l'effet.

Un exemple servira pour rendre plus claire l'importance de la réflexion et du jugement quand ils entrent dans la grandeur du son. Il y avait une grosse caisse dans un orchestre. Dans une certaine partie du morceau tous les instruments avaient reçu des instructions de commen-

cer en pianissimo, puis d'augmenter le son jusqu'à un fortissimo, puis, au moment suprême, la grosse caisse devait entrer avec un coup formidable. Tout marche bien pendant les répétitions. Mais le soir de l'exécution, le joueur de caisse eut un accès de frayeur. Il leva son tampon, mais il ne put frapper. Le chef d'orchestre en fût enragé, non seulement parce que le bon effet sur l'auditoire était détruit, mais parce que dans l'esprit du chef d'orchestre, il y avait une conception de la grandeur du bruit de ce coup sur la grosse caisse, une grandeur qui avait une relation avec la signification du morceau entier de la musique. En autres termes, il connaissait *la grandeur qui devait être* (1).

Cette anecdote prouve l'importance de l'élément psychique dans la grandeur du son et à vrai dire il ne peut y avoir aucune grandeur du son sans quelque intervention du jugement. Le mot même « grandeur » implique un jugement : « Ce son est grand ou il n'est pas grand ». Il faut avoir dans l'esprit l'idée générale de grandeur et puis un acte dans lequel nous unissons ce prédicat à la sensation du son.

D'un autre côté, supposons que cet élément soit entièrement absent : alors il n'y a que la sensation et quelle que soit l'intensité du son, il n'en reste aucune perception parce que manque l'idée abstraite de la grandeur qui peut servir de prédicat au jugement : « Ce son est grand ». Les autres hommes qui savent qu'il y a un bruit et que ce bruit doit produire une forte sensation et qui voient la

(1) Il y a un mélange dans l'esprit du chef d'orchestre non seulement de sensations, mais d'appréciation artistique, un sentiment esthétique d'une nature très haute.

frayeur instinctive peuvent dire : « Cette sensation dans cet homme-là doit être grande ». Mais dans l'individu lui-même, il y a seulement une aveugle sensation, seulement un élément qualitatif.

Outre l'intensité du son, il y a aussi la hauteur, dans laquelle nous trouvons et l'ordre psychique et l'ordre matériel. Dans l'ordre matériel, il y a la cause extérieure et la hauteur, par exemple le joueur de violon ou de violoncelle glisse le doigt vers le chevalet, changeant la longueur de la corde avec le résultat que les vibrations sont plus rapides, et ces vibrations en se répandant dans l'air produisent des vibrations plus rapides dans le nerf auditif d'où résulte une sensation de hauteur du son.

La sensation ainsi évoquée a un caractère tout-à-fait divers des notes plus basses. Mais en soi-même, il n'y a qu'une sensation purement qualitative et toutes les notes de la gamme ne sont que sensations diverses qui, comme nous verrons, n'ont aucune relation de hauteur ou de profondeur.

La hauteur du son est le produit des éléments supérieurs de l'ordre psychique. Il est le résultat d'une comparaison et d'un jugement. Il est vrai qu'il y a quelque analogie entre la hauteur du son et la hauteur de l'espace. Pour regarder la cime d'un arbre, on doit tendre le corps et les muscles des yeux ; mais tout cela est seulement une sensation purement qualitative. Il manque la comparaison et un jugement affirmant une certaine hauteur.

Maintenant cette relation mentale qui est contenue dans la hauteur et dans la profondeur, comme toutes les autres idées abstraites, ne peut pas se concevoir sans

l'assistance ou des mots ou d'un signe quel qu'il soit. Si nous écartons l'assistance des mots, essayant de pénétrer dans la nature de la hauteur du son, alors nous devons nous servir de quelques signes, un signe peut-être finement suggéré par quelque analogie. Pour former l'idée de la hauteur, il faut une comparaison ; et comme Sully (1) le remarque, dans l'esprit humain une comparaison est un processus intellectuel. Dans le monde des objets matériels, il n'y a pas comparaison ; chaque objet est absolument isolé et même quand nous considérons les images de ces objets, chaque image est isolée. Si quelqu'un allègue que la comparaison elle-même est une image, on pourra répondre que cette image ne peut être autre chose qu'une combinaison des deux autres images et on devrait faire une autre comparaison qui selon la supposition serait une autre image, et ainsi indéfiniment. La comparaison est une relation purement mentale et la hauteur est le résultat d'une comparaison. Mais pour confirmer davantage ce point, il serait utile de considérer comment l'élément psychique entre dans l'art de la musique et en particulier dans l'art de chanter. Il est incontestable que quand nous jouons de quelque instrument, les doigts glissent plus en haut pour produire les notes hautes. Dans le violon et le violoncelle, comme nous l'avons déjà dit, les doigts, dans le vocabulaire des musiciens, se meuvent en haut et nous trouvons le même phénomène dans quelques instruments de percussion, comme le piano. Il est très naturel que l'homme apercevant une telle connexion entre la hauteur de l'espace et la hauteur du son, quand il cherche à désigner les notes

(1) Sully, *L'esprit humain*, p. 60-93.

de la gamme, mette les notes hautes en haut et les notes basses en bas. Aussi, il est très naturel qu'un chanteur inexpérimenté s'imagine que le vrai fondement des notes hautes serait dans la tête et le fondement des notes basses dans la poitrine et qu'il s'imagine qu'il devrait faire un effort plus intense pour produire les notes hautes.

Mais le chanteur expérimenté sait que la connexion entre les notes hautes et les parties supérieures du corps n'est pas si simple ; en effet dans l'art de chanter, l'élément psychique joue un rôle très important. Il est bien connu par exemple chez les professionnels du chant que quand l'on veut chanter très haut, il ne faut pas faire l'effort avec la gorge, mais avec le diaphragme en bas et que pour cette raison on doit imaginer qu'on chante en bas, concentrant l'attention sur le diaphragme qui est la base qui soutient les notes hautes. Et quand une basse veut descendre très bas, il doit imaginer qu'il chante haut, parce que de cette façon les notes viennent plus en avant. Autrement, les notes seraient cachées, presque étouffées dans la poitrine.

Encore quand il s'agit de chanter haut, on doit faire cesser tout effort avec les muscles supérieurs et simplement laisser échapper les notes et entrer dans les cavités supérieures. L'effort dans cet endroit, rendrait la note impossible. Ces phénomènes démontrent que dans beaucoup de cas, la hauteur du son, au lieu de s'associer avec les parties supérieures de l'espace et avec un effort musculaire, fait le contraire.

Ce que nous avons dit au sujet de la sensation de l'ouïe, s'applique aussi à la sensation de la vue, mais dans un

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 73.

autre aspect qui confirme notre théorie de l'importance des éléments de l'ordre psychique. Dans la sensation de la vue, nous voyons une chose par l'aide d'une lumière et nous sentons en même temps la source de la lumière. Quand cette source commence à changer, nous voyons des ombres et mêmes les teintes se changer. Comme M. Bergson le remarque, le violet prend une teinte bleuâtre, le vert tend au jaune blanchâtre, en un mot les teintes changent avec les changements de l'intensité de la source lumineuse. Ces changements mutuels et parallèles sont toutes des sensations pures et simples, seulement qualitatives, mais il y entre un autre élément du jugement quand nous disons qu'il n'y a aucun vrai changement de teintes et que ce que nous voyons n'est que la même couleur sous différentes intensités de la lumière. Il semble y avoir ici une opposition entre ce que nous voyons et ce que nous jugeons. Et néanmoins ni le sentiment ni le jugement ne se trompent ; le phénomène de la sensation est vrai parce que réellement nous voyons les différentes teintes ; le jugement affirmant qu'il y a seulement une couleur est aussi vrai parce qu'il reste toujours cette qualité de l'objet qui dans les circonstances ordinaires produirait une couleur telle et telle. Un exemple peut-être de cette contradiction, seulement apparente se présente quand on veut acheter un morceau de drap d'une couleur noire. Quand nous inspectons le drap sous la lumière artificielle, il semble être noir, et quand nous le portons au dehors sous la lumière naturelle, nous voyons ce que le marchand appelle en toute raison « sa couleur naturelle de bleu ».

Dans le sens de la vue, nous pouvons apercevoir l'influence mutuelle des ordres psychique et matériel. Con-

jointement avec les vibrations matérielles, il y a aussi l'activité du jugement.

Cette combinaison on peut la trouver dans les autres sensations représentatives, même dans les sensations du goût et de l'odorat, où l'élément purement subjectif de plaisir ou de dégoût est si fort. Il est bien connu que nous pouvons comparer et dire qu'une substance a un goût plus fort qu'une autre substance et avec l'attention, nous pouvons même analyser les différents éléments qui contribuent à former un goût, distinguant par exemple quand nous buvons du vin ou du café la sensation qui provient du goût proprement dit et la sensation du goût qui vient de l'odorat. Quelquefois nous pouvons concentrer l'attention sur la tactilité du comestible, qui forme aussi une partie du goût. Chacun peut expérimenter par soi-même et il sera surpris de voir le pouvoir qu'il possède d'altérer la sensation générale du goût, par le fait de fixer l'attention sur l'un ou l'autre des éléments. Ainsi dans les sensations représentatives nous voyons l'importance de la mutuelle activité de l'ordre matériel et de l'ordre psychique, de l'attention, de la réflexion et du jugement.

CHAPITRE V

LA MULTIPLICITÉ NUMÉRIQUE ET L'ESPACE

Avant de considérer la présence des deux ordres, matériel et psychique, dans le nombre, il faut concevoir aussi clairement que possible la nature intime du nombre en général. M. Bergson dit que le nombre est une collection d'unités, ou, la synthèse de l'un et du multiple. Seulement, on pourrait faire peut-être une exception pour le premier nombre, un, qui, en apparence, ne contient pas de multiplicité, comme il arrive pour les autres nombres. Et l'importance de cette exception est que le premier nombre est vraiment la base de tous les nombres parce que tous les nombres ne sont que collection des uns. Et quelle est la nature de cet un ? On ne peut pas dire une chose, connaissant ce que l'on dit, sans commencer à faire déjà quelque acte d'abstraction. Si nous sentons simplement une chose, il n'y a pas le nombre un, ni tout autre nombre. Il faut de plus penser à la chose et la concevoir au moins comme un être, comme une chose.

Le travail de l'esprit, de l'intelligence est nécessaire pour former un concept du nombre, si élémentaire que soit ce concept. L'expérience de notre enfance nous enseigne que nous commençons à apprendre les nombres en partant du nombre un. C'est la première opération d'abstraction. Nous voyons une boule ou quelque autre chose de réel et nous prononçons le jugement : « Voilà une bou-

le », montrant que nous pensons à l'unité et à la chose, le premier pas pour penser après à l'unité séparément de la chose réelle. Puis il n'est pas difficile d'appliquer cette notion d'unité à d'autres réalités. Ont lieu le deuxième et le troisième pas quand on nous fait savoir qu'il y a par exemple, deux fois une boule, trois fois une boule, jusqu'à un nombre très limité, peut-être cinq ou six, parce que, aux premiers jours de l'enfance, le travail d'abstraction est difficile, et on doit s'appuyer continuellement sur l'ordre des choses qui actuellement, tombent sous les sens.

Mais un autre élément entre dans la formation du nombre. Les unités qui forment un nombre multiple doivent être identiques. M. Bergson nous fournit un exemple très clair : « Sans doute, on comptera les moutons d'un troupeau, et l'on dira qu'il y en a cinquante, bien qu'ils se distinguent les uns des autres et que le berger les reconnaisse sans peine ; mais c'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. Au contraire, dès qu'on fixe son attention sur les traits particuliers des objets et des individus, on peut en faire l'énumération, mais non plus la somme. C'est à ces deux points de vue bien différents qu'on se place quand on compte les soldats d'un bataillon, et quand on en fait l'appel. Nous dirons donc que l'idée du nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres ».

Nous devons examiner en détail cet exemple. On ne

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 58.

peut pas compter les cinquante moutons si nous ne négligeons pas de différences individuelles pour ne tenir compte que de leurs fonctions communes. En quelque façon on doit concevoir les moutons comme identiques. Mais où réside cette identité ? Certainement pas dans les moutons eux-mêmes, car chaque mouton est une identité isolée comme s'il était le seul mouton dans le monde. Là, dans l'espace, il ne peut y avoir une relation d'identité. Cette relation est mentale.

Pour arriver à la notion d'identité, pour pouvoir dire qu'ils sont identiques et pour cette raison qu'ils peuvent entrer dans notre énumération, il faut avoir un dénominateur commun ; il faut avoir l'idée d'un mouton auquel nous référons tous les moutons réels l'un après l'autre en succession et de cette façon prononçons le jugement : « oui, ils sont la même chose ». Supposons que, quand les moutons passent en troupeau devant nous, un chien se place parmi eux, nous dirons : « Non ; cela n'est pas la même chose, il ne doit pas entrer dans l'énumération ». Pendant tout le temps, il faut avoir présent dans l'esprit cette idée du mouton par laquelle nous jugeons de l'identité du mouton.

Le mot idée est plus juste que le mot image, parce que si nous ne nous servons que des images, nous sommes encore limités au monde sensible. Comme M. Bersgon le remarque, « si je me figure tour à tour chacun des moutons du troupeau, je n'aurai jamais à faire qu'à un seul mouton... » il faut donc que nous retenions les images successives, que nous les juxtaposions à chacune des unités nouvelles dont nous évoquons l'idée et c'est dans l'espace qu'une pareille juxtaposition s'opère et non dans la du-

rée pure (1). Maintenant ce serait un travail écrasant d'imaginer cinquante moutons actuellement dans l'espace. Comme Masei le fait observer, ni les points de l'espace, ni les points du temps ne sont le type de l'unité dont le nombre résulte. L'identité des points de l'espace est qualitative et celle de nombre est sans qualité. La figure est étrangère à la série numérique tandis qu'elle est propre au point de l'espace (2).

Il y a une autre raison pour laquelle nous devons nous servir du mot idée dans notre argumentation. Dans le terme « image », il serait difficile de trouver cet élément d'infini que nous trouvons dans le nombre, par exemple, dans les décimales périodiques, et en particulier que nous voyons dans la possibilité toujours présente de diviser et diviser encore une ligne ou de prolonger une ligne indéfiniment. Considérons pour un moment l'infini comme il se présente dans l'infinitésimale. Pourquoi arrive-t-il que quand nous divisons une ligne à plusieurs reprises, nous ne nous arrêtons jamais et nous ne disons jamais : « Maintenant nous ne pouvons pas faire plus de divisions ? » La raison se trouve dans la possibilité d'une autre division, et cette possibilité ne peut venir des sensations ou des images qui sont locales et particulières. Cela deviendra plus évident quand nous considérerons les significations diverses attribuées au mot possibilité, dont nous prendrons deux ou trois pour notre besoin.

Il y a d'abord la signification qu'une chose n'implique pas une impossibilité logique. Par exemple, il est absolu-

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, 58.

(2) P. Masci, *Pensiero e Conoscenza*, F.lli Bocca, 1922, p. 286, Biblioteca Ecole Normale Supérieure, S I, 153.

ment et éternellement impossible qu'un cercle soit en même temps un carré. L'impossibilité est ici aussi grande que dans l'hypothèse qu'une chose puisse être et ne pas être en même temps.

On parle aussi de possibilité physique quand une chose n'est pas contraire à ce que l'on appelle les lois de la nature : par exemple, il n'est pas possible qu'une rivière remonte vers la source. Mais la possibilité de ce genre est fondée seulement sur cette condition que nulle autre force n'intervienne. Et en outre il y a la possibilité morale, c'est-à-dire ce qui n'est pas contre les modes normaux des actions humaines : par exemple, il n'y a pas la possibilité morale que les commerçants préfèrent vendre quand les actions sont à bon marché et achètent quand elles coûtent cher. Maintenant la possibilité dont nous parlons est seulement la possibilité métaphysique, car les autres possibilités sont seulement relatives.

Prenons, par exemple, un cercle. Le cercle est possible, mais non pas en ce sens qu'il y a des personnes qui peuvent tracer un cercle. Le cercle serait encore possible parce que la possibilité dont nous parlons réside dans l'idée du cercle. De même façon, la possibilité logique dont nous parlons au sujet de l'infinité du nombre appartient à l'idée et pour cette raison c'est une chose très abstraite, très loin du monde matériel.

Il serait mieux pour cette raison d'éliminer le mot image quand nous parlons du travail de l'esprit dans la formation du nombre, et dans les opérations sur les nombres. Nous nous servons des images, à parler rigoureusement, seulement dans les premiers pas, quand par exemple, les enfants font l'énumération des boules et aussi quand nous

voulons imaginer distinctement les choses matérielles énumérées.

C'est l'élément idéal qui prédomine dans la nature du nombre, et c'est l'élément idéal qui donne à tout nombre quelque chose d'infini. Ceci deviendra plus clair si nous observons d'abord que quand il s'agit d'un nom propre, la pluralité du nombre est impossible. Il faut que nous ayons un nom commun afin que nous puissions avoir le nombre multiple. Supposons que l'on parle de Henri Lanjou : il ne peut être qu'une personne, une et individuelle. Il est vrai que quelquefois nous parlons des Henri Lanjou, mais, en ce cas, nous avons un nom commun, un nom d'une classe, c'est-à-dire toutes les personnes qui portent le nom de Henri Lanjou.

Masci remarque que le nombre a une extension et une compréhension. « L'extension est égale à tous les objets qui peuvent être dénotés par le nombre, et la compréhension est la manière de la composition (1) ». Il a pu aller plus loin dans la direction de la similitude bien connue entre le nombre et un terme logique et l'analogie très frappante entre la nature du nom commun et le nombre. Pour commencer à constituer le nombre il faut l'identité réelle ou supposée. On doit négliger les différences entre les moutons et fixer l'attention seulement sur le fait qu'ils sont moutons et en ce cas le nombre est possible parce qu'on peut confronter chaque mouton réel avec l'idée de mouton et reconnaître le mouton réel comme un mouton. Cette identité parfaite on ne la trouve jamais dans le

(1) P. Masci, *Pensiero e Conoscenza*, Fli Bocca, 1922, p. 282.

monde matériel, parce que, au moins, les moutons doivent occuper des parties de l'espace. Mais l'identité qui vient de l'élément idéal, de l'idée, est parfaite et nous pouvons dire absolument qu'il y a cinquante moutons.

Il y a de ce point de vue une analogie d'infinité entre le nom commun et dans le nombre. Le nom commun mouton contient l'infinité dans ce sens que la classe indiquée par le nom n'est jamais épuisée. Par exemple, il est toujours possible qu'il y ait plus de moutons. Même, si nous arrivons à mille moutons un autre mouton est toujours possible. Ainsi, nous pouvons dire sans exagération que chaque nom commun de mouton contient implicitement le nombre sans aucune limite définitive. Peut-être on alléguera que des philosophes comme Descartes, rejettent le nombre infini comme contradictoire dans les termes. Mais ceci s'applique au nombre infini actuellement existant. C'est-à-dire si nous nous arrêtons dans l'énumération en disant : « Voilà le nombre infini », alors on peut toujours répondre : « Mais non, je peux soustraire un ou ajouter un, lequel démontre que ce nombre n'est pas infini ». De même façon, après avoir énuméré des millions et des millions de moutons, si nous nous arrêtons en disant que toute la possibilité du nom mouton est épuisée, une personne nous dirait : « Mais non, un autre mouton est possible ».

L'ordre matériel et l'ordre psychique sont différents. Et dans le nom commun, et dans le nombre, il y a un élément d'infini qui se trouve seulement dans l'idée.

M. Bergson dit : « Il suffira à chacun de passer en revue les diverses formes que l'idée de nombre a prises pour lui, depuis son enfance. On verra que nous avons commencé par imaginer une rangée de boules, par exemple,

puis que ces boules sont devenues des points, puis enfin, que cette image elle-même s'est évanouie pour ne plus laisser derrière elle, disons-nous, que le nombre abstrait. Mais à ce moment aussi le nombre a cessé d'être imaginé et même d'être pensé ; nous n'avons conservé de lui que le signe nécessaire au calcul par lequel on est convenu de l'exprimer. Car on peut fort bien affirmer que 12 est la moitié de 24 sans penser ni le nombre 12, ni le nombre 24 : même pour la rapidité des opérations, on a tout intérêt à n'en rien faire. Mais dès qu'on désire se représenter le nombre, et non plus seulement des chiffres ou des mots, force est bien de revenir à une image étendue » (1).

Maintenant pouvons-nous dire exactement que quand toute image s'est évanouie, nous n'avons que le nombre abstrait et que même en ce moment le nombre a cessé d'être imaginé et même d'être pensé ? Ceci aurait l'air de donner trop d'importance à l'image et d'attribuer la base de notre certitude de l'énumération seulement à l'image. On alléguera peut-être que l'évidence arithmétique se fonde sur les sens et peut-être on citera Stuart Mill à ce sujet. Mais à cette objection on peut répondre qu'en ce cas, quand nous ne pouvons pas sentir le nombre, par exemple, si nous ne pouvons pas actuellement percevoir 1.000 boules plus 1 boule, nous n'aurions pas la certitude correspondante : mais notre expérience nous enseigne que nous sommes aussi sûrs que 1.000 boules plus 1 boule font 1.001 boules, que nous sommes sûrs que 2 plus 2 font 4. Et de faire une autre objection que les chiffres mêmes sont sous les sens ne montre qu'une confusion entre le signe

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 59.

et le signifié ; nous voyons ou nous imaginons que nous voyons les chiffres (le signe), mais ceci est tout autre chose que la vue des 1.000 boules.

De plus les impressions sensorielles ne sont pas exactement les mêmes. Quatre ou cinq moutons en soi-même n'ont pas l'identité et pour cette raison les voir ne pourrait jamais nous donner la certitude absolue.

A propos de ce sujet nous pouvons citer un fait très intéressant dont Masci fait mention (1). Il observe que dans les grammaires allemandes, nous trouvons que le nombre, quelque grand qu'il soit est suivi par le nom au singulier : « Zehn Mann », par exemple, et non « Zehn Männer ». A première vue, cette habitude semble tout-à-fait arbitraire, et pourtant il doit y avoir quelque raison. Le nombre vraiment n'appartient pas aux choses concrètes, mais seulement à l'idée symbolisée par le nom commun « Mann ».

Par ce fait, nous pouvons mieux comprendre ce que dit M. Bergson (2) que quand tout image est évanouie, le nombre a cessé d'être imaginé et même d'être pensé. Nous n'avons conservé de lui que le signe. Quelle est la fonction de ce signe ? Signe et signifié sont des termes corrélatifs, l'un comme tel ne peut pas exister sans l'autre. En effet, une chose est l'image et l'autre est l'idée. L'image actuelle peut s'évanouir et l'idée pure reste indiquée par le signe. Sans ces explications, il est très difficile de comprendre comment une personne peut affirmer que 12 est la moitié de 24, si vraiment, elle ne pense pas à 12

(1) P. Masci, *Pensiero e Conoscenza*, p. 288.

(2) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 59.

ou à 24, en ce cas elle ne penserait à rien et alors nous aurions ce phénomène extraordinaire que rien est la moitié de rien. Mais, continue M. Bergson, dès qu'on désire se représenter le nombre et non plus seulement des chiffres et des mots, force est bien de revenir à une image étendue. Le point principal de son argument est qu'on ne peut pas se représenter le nombre sans l'image étendue. Le mot « représenter » ici est un peu ambigu. Veut-il dire, penser ou imaginer ? Certainement on ne peut imaginer par exemple cinq moutons sans une image étendue, mais pourquoi ne pouvons-nous pas les penser ? En certains cas, l'introspection est le seul guide et cette introspection nous dit que je peux penser distinctement mille, si distinctement en effet que si une personne soustrait un de mille, je dis immédiatement 999.

Il est difficile d'accepter l'affirmation que pour penser le nombre, il faut l'imaginer étendu non seulement quand nous apprenons la numération dans notre enfance, mais même après. Mais, pour ne pas répéter les mêmes choses, considérons l'argument d'un autre côté.

Il est vrai que quand nous voulons former une image des chiffres, nous devons les imaginer dans l'espace, parce que toute chose matérielle est étendue ; et pour cette raison on ne peut pas même les concevoir, si ce n'est dans l'espace. Et de plus si nous voulons imaginer les choses elles-mêmes qui entrent dans l'imagination, nous devons les imaginer comme étendues dans l'espace. Pour nous servir d'un exemple, donné par M. Bergson, si nous voulons imaginer cinq moutons, nous les devons imaginer comme étendus quelque part dans de l'espace.

Mais on peut faire une question très importante : la po-

sition des cinq moutons dans l'espace est-elle le même genre de position que la position 1, 2, 3, 4 ? Si nous examinons attentivement ces deux positions, nous trouverons qu'elles appartiennent à deux ordres absolument différents : l'ordre réel et psychique. La situation dans l'espace est physique, appartenant à la matérialité des choses et il en est de même avec les chiffres que l'on imagine comme occupant l'espace. Mais la position des chiffres 1, 2, 3, 4, n'a rien à faire avec l'espace. Elle est une position purement mentale. Le nombre 3 par exemple, occupe sa position mentale parce que 3 est un de plus que 2 et 1 de moins que 4. La position du nombre 3 dans la série est en dehors de l'espace et il en va de même avec tous les autres chiffres.

Que chacun consulte sa propre expérience. Quand j'imagine les cinq moutons dans l'espace, je peux les imaginer dans des situations diverses et toujours changeantes. Un moment, par exemple, un mouton peut être plus près d'un autre mouton, et puis, le moment suivant, plus près d'un autre. Mais il n'en est pas de même d'une série numérique. Toujours *ad æternum*, deux, dans la position mentale, vient après un, et trois après deux, et nous savons déjà que l'énumération suit la même règle *ad infinitum*.

Ceci est un autre exemple de ces combinaisons si frappantes dont nous avons fait mention : la combinaison du plus haut et du plus bas, profonde. Un petit enfant qui commence à calculer 1, 2, 3, montre que déjà dans son esprit il y a quelque chose d'infini et d'éternel.

Nous pouvons maintenant aborder la question de la discontinuité du nombre. Il s'agit de savoir si la formation

ou la constitution du nombre ou plutôt de l'énumération des nombres implique la négation du continu. A première vue, il semble très douteux que quand nous figurons les unités composant un nombre, nous pensions toujours à des indivisibles, que les unités composant un nombre soient indivisibles et que au moment où je pense à ces unités isolément, nous les considérons comme indivisibles. Quel est le fait ? Nous ne pouvons pas consulter d'autre guide que notre expérience et cette expérience nous enseigne que quand nous pensons les unités composant un nombre, nous ne pensons pas à l'indivisibilité de ces unités et nous n'en faisons aucun cas. Tout ce qui est nécessaire est de penser à ces unités comme des êtres, comme des choses. Nous disons, par exemple : « Voilà une autre chose, cela fait deux ; voilà une autre chose, cela fait trois. » Comment se fait-il que M. Bergson affirme que nous devons les penser comme indivisibles ? Cela demande quelques explications et si nous examinons minutieusement la déclaration de M. Bergson, nous trouvons qu'elle provient de la vision d'une vérité très profonde.

Les unités composant le nombre, sont indivisibles en ce sens que l'idée même de chaque unité composant une série est indivisible. On allèguera peut-être que dans la série 1, 2, 3, 4, je peux prendre le nombre 4 et le diviser par 2. Mais nous n'avons pas divisé l'idée de 4. Cette idée reste la même qu'auparavant sans aucun changement. En effet, si nous avions vraiment divisé 4, nous ne pourrions faire une comparaison entre les deux nombres 4 et 2. Le 4 n'existerait plus dans notre esprit. Le même phénomène s'observe dans toutes les choses. Si je laisse tomber, par exemple, un verre, le verre se casse, mais

l'idée du verre n'est pas cassée et nous pouvons comparer le verre actuel cassé sur la terre avec l'idée du verre. Ce phénomène apparaît très clair au philosophe quand il contemple la nature du nombre, parce que les nombres sont abstraits et que l'élément idéal y prédomine fortement sur l'élément matériel.

Puis, dans le même passage, M. Bergson observe l'autre côté du phénomène : que, dans un sens, les unités que nous pensons comme indivisibles, quand nous les contemplons singulièrement, peuvent se morceler indéfiniment. Cela est vrai parce que le réel possible que nous pensons dans l'idée peut être divisé indéfiniment. Pour cette raison, M. Bergson introduit son allusion à la notion que l'on peut concevoir le nombre indépendamment de l'espace et demande comment on le fractionnerait si on ne le considérait pas implicitement comme un objet étendu, multiple de l'espace (1).

En effet chaque nombre est indivisible et divisible en même temps de divers points de vue. L'idée de nombre est indivisible, mais l'être possible ou réel que nous contemplons dans l'idée est divisible. Il semble que M. Bergson introduit un changement dans l'acte de l'esprit qui, un moment, contemple le nombre sous un aspect d'indivisibilité, puis à un autre moment, le contemple sous un autre aspect de divisibilité. Si nous consultons notre expérience, nous n'apercevrons pas ce jugement affirmant un nombre, un moment, comme une unité provisoire indivisible, et puis, un autre moment, le regardant comme capable d'être morcelé indéfiniment. La vraie cause du

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 62.

phénomène semble être dans la nature de l'objet de l'esprit, dans son double aspect.

Il reste maintenant à savoir si nous devons vraiment penser le nombre dans l'espace. Si nous essayons de former une image du nombre, au lieu de nous servir des mots, il faut nous servir du concept de l'espace, parce que toutes les choses matérielles occupent l'espace. Mais les unités des nombres diffèrent essentiellement des unités de l'espace, comme nous l'avons déjà indiqué, et c'est par une espèce d'analogie que nous pouvons dire que, quand nous construisons un nombre avec les demies et les quarts, c'est toujours pas saccades, par sauts brusques pour ainsi dire que nous allons de l'un à l'autre. En cette façon, nous pouvons former quelque représentation pittoresque du mouvement de la pensée d'un nombre à un autre. Mais il ne faut pas confondre une relation des symboles avec une relation symbolisée. La figure, les vides s'appliquent à l'espace et non pas au nombre, et l'intervalle entre un nombre et un autre n'est pas le même espèce d'intervalle que nous voyons dans l'espace, quoi qu'il soit vrai qu'il y a une analogie entre un saut d'un point à l'autre dans l'espace et le saut d'un nombre à un autre dans une série mathématique.

Ces distinctions rendraient peut-être plus aisé le chemin vers la solution du problème de l'impénétrabilité des corps. M. Bergson dit : « On érige parfois l'impénétrabilité en propriété fondamentale des corps, connue de la même manière et admise au même titre que la pesanteur ou la résistance par exemple. Cependant une propriété de ce genre, purement négative, ne saurait nous être révélée par les sens. Même certaines expériences de

mélange et de combinaisons nous amèneraient à la révoquer en doute, si notre conviction n'était faite sur ce point. Imaginez qu'un corps pénètre un autre corps : vous supposerez aussitôt dans celui-ci des vides où les particules du premier viendront se loger ; ces particules à leur tour ne pourront se pénétrer que si l'une d'elles se divise pour remplir les interstices de l'autre ; et notre pensée continuera cette opération indéfiniment plutôt que de se représenter deux corps à la même place. Or, si l'impénétrabilité était réellement une qualité de la matière, connue par les sens, on ne voit pas pourquoi nous éprouverions plus de difficulté à concevoir deux corps se fondant l'un dans l'autre qu'une surface sans résistance ou un fluide impondérable. De ce fait, ce n'est pas une nécessité d'ordre physique, c'est une nécessité logique qui s'attache à la proposition suivante : deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. L'affirmation contraire renferme une absurdité qu'aucune expérience concevable ne réussirait à dissiper ; bref, elle implique contradiction (1) ».

Comme M. Bergson le remarque, nous acceptons ordinairement l'idée de l'impénétrabilité de la matière. Nous voyons continuellement la difficulté de mettre un corps dans l'espace déjà occupé par un autre corps. Le sens du toucher semble nous rappeler à chaque moment l'impénétrabilité de la matière. Mais tout ceci appartient seulement à la connaissance directe et non pas à la pensée qui nous occupe.

Quand nous réfléchissons comme philosophes sur le

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 67.

problème de l'impénétrabilité du corps, qu'est-ce que nous trouvons ? M. Bergson soutient que l'impénétrabilité est une qualité du nombre, plutôt que de la matière. Et vraiment, si nous admettons que la représentation du nombre est celle de deux positions dans l'espace, on peut comprendre très bien que deux corps ne peuvent pas occuper le même espace, parce qu'alors ils ne seraient pas deux, mais seulement un. Il y a une connexion étroite entre l'impénétrabilité de la matière et la théorie que nous pensons d'un nombre dans l'espace. En effet, aussitôt que les deux corps occupent la même position, le même point de l'espace, nous ne pensons plus à deux, mais à un.

Maintenant examinons le problème à un autre point de vue. Nous essayons de faire occuper à deux corps la même position dans l'espace. A force de percussions et poussées très violentes, les parcelles du corps qui pénétraient se divisent de plus en plus. Enfin, nous nous reposons après notre fatigue et nous disons peut-être que nous avons réussi : maintenant les deux corps occupent le même espace. Mais non, les parcelles du corps qui est pénétré peuvent se diviser encore plus. Nous n'arriverons jamais à la fin à cause de la possibilité toujours présente de faire une nouvelle division. Les corps, de ce point de vue, n'occuperont jamais le même espace et la vraie cause en est l'élément de la possibilité. Ce n'est pas précisément le nombre, mais l'élément de la possibilité contenue dans chaque nombre qui explique la pénétrabilité du corps.

Venant maintenant au sujet de l'espace : comment arrivons-nous à l'idée ordinaire de l'espace ? Tous les hom-

mes ont, de quelque façon, des idées de l'espace, comme on peut voir dans les expressions les plus ordinaires. « Il y a tant d'espace entre une chose et une autre ». « L'espace ici est égal à l'espace là ». Ces expressions montrent qu'il doit y avoir quelque réalité correspondant au terme espace, parce qu'un rien ne peut égaler un autre rien ; personne ne dirait : « Combien de rien y a-t-il ? » Dans l'esprit de l'homme du peuple, l'espace est aussi réel que les objets dans l'espace.

Il n'y a pas de doute que l'ordre matériel ne joue un rôle très important dans la formation de l'idée de l'espace. Dans l'ordre matériel, c'est l'étendue des corps qui d'abord, attire notre attention. Une surface se présente à la vue comme ayant plus ou moins d'extension, et avec le sens du toucher, nous apercevons d'une autre façon l'extension des choses.

Ensuite, arrive la perception d'un espace vide entre les choses. Nous sentons une chose ici et une chose là et nous apercevons une distance entre ces deux choses. Nous sentons déjà, comme M. Seashore le remarque, la grandeur des objets matériels et en même temps, nous avons aperçu en quelque façon singulière les mouvements musculaires pour nous approcher de ces objets. De ceci, il résulte une combinaison de telle sorte que, quand un objet apparaît d'une telle ou telle grandeur, nous avons, en même temps, l'interprétation de la distance entre nous et l'objet. Plus importante encore est la sensation de l'accommodation. Le cristallin de l'œil se modifie selon les dis-

(1) C. Seashore, Professor of Psychology, State University of Iowa, U.S.A. *Introduction to Psychology*, Macmillan 1924, p. 43.

tances et il est bien connu que les sensations musculaires de marche nous donnent une perception de la distance entre deux objets. Trois ou quatre kilomètres de marche par exemple s'associent avec une certaine distance entre deux points dans l'espace. Quand le philosophe commence à explorer la nature de cet espace vide, de cette pure extension, il s'aperçoit qu'il est homogène, c'est-à-dire qu'il y a une absence des qualités distinctives en comparaison avec les autres milieux. Mais ne serait-il pas un peu trop exagéré de dire que l'homogène ne peut pas se distinguer d'un autre homogène ? En d'autres termes, que plus d'un homogène n'est pas possible ?

En effet, si l'homogène de l'espace était ainsi, il serait très difficile de concevoir comment on pourrait avoir aucune conception positive et comment nous pourrions parler de l'espace et de ses attributs comme nous faisons. L. Liard (1) dit que l'espace a une qualité propre et aussi le temps. Il remarque que le temps est déterminé par des rapports de succession, l'espace par des rapports de position et que pour indiquer les positions de succession, nous avons, en outre, les mots, *haut*, *bas*, *à droite*, *à gauche* et tandis que l'espace a trois dimensions, le temps n'en a qu'une, et tandis que le temps n'a qu'une direction, l'espace en a plusieurs. A ce que Liard dit, on peut ajouter que quand on réfléchit sur le fait que, en français, on emploie la préposition *avant*, pour indiquer une relation de temps et la préposition *devant* pour indiquer une relation dans l'espace, on constate la précision de la pensée française qui, dans le langage cherche une pré-

(1) L. Liard, *Science Positive*, p. 214. Librairie Germer Baillière 1879.

cision qui, exactement, correspond à la vérité des choses.

Mais la différence entre l'espace et le temps, une différence très importante pour savoir la nature de l'un et de l'autre, se révèle par les opinions diverses que l'on soutient. Dans le *Vocabulaire de la Philosophie*, nous lisons : « Milieu idéal caractérisé par l'extériorité de ses parties, dans lesquelles sont localisées nos perceptions et qui contient en conséquence toutes les étendues finies ». Höffding distingue « l'espace physiologique relatif, tel qu'il est saisi dans la sensation ou avec elle, et l'espace absolu ou mathématique, abstraction à laquelle rien ne se conforme dans l'intuition et qui seule est homogène, continue ». Ces manières diverses de concevoir l'espace et même les efforts pour en distinguer les genres divers démontrent que l'espace est une chose qualitative. Cet élément qualitatif n'est pas du même genre que l'on peut observer dans nos sensations ordinaires, mais est une qualité sui generis et permanente. Si nous apercevons un objet au loin et si nous essayons de reconnaître sa nature, les opinions sur la nature de cet objet seraient très différentes, mais dans ses différences, quoiqu'on n'arrive pas à une notion claire et exacte de la nature de l'objet, au moins nous pouvons voir en quelque façon ce que l'objet n'est pas. Nous en aurions une connaissance négative et de plus, en comparant les opinions diverses, nous pourrions acquérir une connaissance positive, quoique partielle de sa nature. De même façon, si nous comparons les opinions diverses au sujet de la nature de l'espace, nous trouvons au moins ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire qu'il n'est pas la même chose que le temps.

Maintenant, il serait utile de considérer les opinions

diverses au sujet du temps, non seulement pour savoir si le temps est homogène, différent de l'espace, mais au moyen de cette comparaison, pour acquérir une connaissance positive au sujet de la nature du temps. Nous prendrons seulement les opinions qui entrent en rapport avec le but de notre investigation.

Si nous examinons dans le *Vocabulaire de Philosophie*, les manifestations d'opinions au sujet de la nature du temps, nous trouvons que dans presque tous les cas, elles se réfèrent à l'un ou l'autre des deux éléments : l'élément de succession et l'élément de la durée.

« Période qui va d'un évènement antérieur à un évènement postérieur » par suite « époque de l'année », « le temps des croisades » se réfèrent plutôt à la durée pendant laquelle telles et telles choses sont arrivées, et la succession y est contenue seulement implicitement. D'autre part « changement continuuel » se rapporte à l'élément de la succession, et la durée y est contenue seulement implicitement, parce que ce qui n'a aucune durée n'existe pas, et par conséquent ne peut prendre une place dans la suite du temps. De la même manière nous pourrions examiner les autres opinions et nous trouverions une allusion à ces deux éléments, la durée et la succession, mettant l'accent sur un de ces éléments plus que sur l'autre.

La durée et la succession sont nécessaires à la notion de temps : si nous avons la durée seulement, alors nous aurions l'éternité qui est la durée sans succession, et si nous avons seulement une succession sans la durée, nous aurions une contradiction dans les termes parce que ce qui n'a pas absolument une durée n'existe pas et le résultat en serait une succession de riens.

Dans l'art de la musique, le temps apparaît dans sa vraie nature et c'est une preuve de la combinaison des ordres matériel et psychique qui contribuent à former le temps. Nous avons dans le temps musical une durée et une succession. Chaque note a une certaine durée qui est fixée par certaines lois et même quand les notes ne sont pas jouées, il y a des pauses, dont la durée est fixée par la note qui est silence. Et puis, il y a la succession qui est déterminée aussi selon certaines lois dictées par la mélodie et par la structure générale du morceau. Le musicien peut-être mieux que le philosophe, doit savoir la nature du temps, parce qu'il doit faire une étude spéciale des lois artistiques du temps et parce que le temps, plus que dans les autres arts, forme une partie essentielle de son art. La durée, la succession sont toujours devant son esprit en combinaisons diverses : dans la même mesure de temps, il peut y avoir des notes lentes ou rapides et il y a une chanson classique qui s'appelle « Le Monotone », qui se chante seulement sur une note pour deux ou trois pages et pendant cette durée, il y a une succession de mélodies et d'accords. Peut-être il ne serait pas inutile à notre besoin d'étudier la nature du temps au point de vue de la musique avec l'espérance de découvrir la connexion entre la durée et la succession de temps en général.

Supposons que nous jouons la gamme do, ré, mi, fa... gamme majeure dans laquelle le demi-ton vient entre la troisième et la quatrième note et entre la septième et l'octave ; nous avons ici une succession arrangée dans un certain ordre. D'où vient cette succession ? Certainement, elle vient en partie des éléments matériels du toucher des notes, des vibrations dans l'air et dans le nerf acoustique.

Mais cela n'est pas tout. Chaque note matérialisée est isolée de l'autre, de la note qui précède et de la note qui suit, et pour cette raison l'élément matériel ne suffit pas pour la succession. C'est l'âme qui sent les notes qui sont indispensables, parce que c'est dans l'âme que les notes sont senties comme succédant l'une à l'autre.

Que la succession vienne principalement de l'âme, du principe qui sent, est prouvé par ce fait que chez les vrais musiciens, si la gamme ne se joue pas correctement, ils sentent immédiatement une espèce de douleur. Il n'importe pas pour le succès de cet argument que tous les hommes ne soient pas musiciens, il suffit que, dans quelque cas cela arrive ainsi.

Voici un exemple très frappant d'un autre genre de succession. Il existe un train rapide qui chaque jour passe de New-York à Washington. Ce train franchit une certaine gare sans s'arrêter, en même temps, il siffle toujours. Presque immédiatement après le sifflet, un chien court très vite et reçoit du conducteur du wagon-restaurant un morceau de viande. Il y a donc là une succession dans l'âme du chien : le bruit du train au loin, le sifflet, la course du chien, le jeter de la viande, et le repas. Chacun de ces événements est isolé en soi-même, mais dans l'âme du chien, ils sont tous unis de façon que la succession se rend possible et si un de ces événements venait à manquer, le chien sentirait un désagrément aussi grand peut-être que le musicien quand on ne joue pas bien la gamme.

Dans ces deux cas, celui du musicien qui joue la gamme et celui du chien qui cherche le morceau de viande, il n'y a pas nécessité de réflexion ou de jugement. Le senti-

ment suffit pour former les éléments du temps, la durée et la succession avec son ordre.

Indirectement, M. Bergson, semble être du même avis. Quand il parle de la durée toute pure et la forme que prend la succession de nos états de conscience « quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et des états antérieurs », il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états, il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui comme il arrive, quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie (1).

On doit remarquer d'abord que nous avons ici le temps comme il apparaît à la vue de l'esprit profondément philosophique. Les expressions suivantes : « Notre moi se laisse vivre, pas besoin de s'absorber dans la sensation ou l'idée qui passe, ne peut pas juxtaposer les états intérieurs comme un point à un autre point » indiquent clairement l'âme qui, par sa durée, rend possible la succession des états. Les états intérieurs en eux-mêmes sont isolés, mais l'âme dure et c'est cette âme qui donne la succession aux phénomènes qui, autrement, resteraient isolés. En d'autres termes, il faut l'ordre matériel, et aussi l'ordre psychique, c'est-à-dire l'âme, le moi. Et si nous voulons considérer non seulement le temps dans le domaine des sensations, mais plutôt l'idée du temps comme

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 76.

elle apparaît à l'homme qui réfléchit et en particulier au philosophe, nous avons une autre combinaison. Selon M. Bergson, alors, nous projetons le temps dans l'espace, nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les percevoir simultanément, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne dont les parties se touchent sans se pénétrer. M. Bergson a déjà exprimé l'opinion qu'il y a seulement un homogène et que l'homogène du temps se réduit en l'homogène de l'espace. En quel sens est-ce vrai ? Nous avons vu que, qualitativement, l'espace est différent de temps. D'abord, si nous voulons imaginer distinctement les choses matérielles, nous devons les concevoir dans l'espace parce que ces choses occupent l'espace, l'étendue. Cela est évident. On ne peut pas imaginer distinctement cinq moutons, si nous ne les imaginons pas localisés dans l'espace. Aussi il y a une tendance à localiser tous les symboles de la pensée dans l'espace, parce que la matière de la pensée vient des sensations et la plupart de nos sensations ont quelques relations avec l'espace. William James (1) même, croit que toutes les sensations possèdent extension et que pour cette raison, quand nous nous servons d'un signe quel qu'il soit, l'espace tend à y pénétrer. Et si nous interprétons rigoureusement M. Bergson, toutes nos activités, nos concepts, non seulement le temps, devraient se réduire à l'espace.

Dans certaines recherches, la seule question est si nous sentons ou si nous ne sentons pas dans une certaine façon, si nous pensons ou si nous ne pensons pas d'une certaine

(1) William James *Psychology*, vol. 2, p. 134, Henry Holt and Company, 1890.

façon. Et le seul travail est d'examiner nos états de conscience soigneusement et sans préjugés.

Il est évident que nous ne pouvons pas imaginer les choses étendues hors de l'espace, mais quand M. Bergson pose la question, comment nous concevons la succession de nos états de conscience, la solution n'est pas si claire. M. Bergson dit : « On peut donc concevoir la succession sans la distinction et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant qui n'aurait aucune idée de l'espace (1) ». Ici on doit remarquer que le sentiment est suffisant pour la succession. Quand l'âme sent une sensation, cette sensation ne disparaît pas entièrement, mais elle laisse quelque trace. Autrement chaque sensation serait isolée, comme nous avons dit, et la succession n'arriverait jamais. Mais le fait est que la succession existe et que, après, elle peut tomber sous la pensée, capable d'abstraction. Pour cette raison, l'action du sentiment doit précéder qu'il y ait la succession.

Maintenant la question est, quand l'âme commence à réfléchir sur cette succession des états de conscience, est-il nécessaire que nous projetions le temps dans l'espace ? Est-il vrai que pour nous servir des mots de M. Bergson « on ne saurait établir un ordre dans les termes sans les distinguer d'abord, sans comparer ensuite les places qu'il

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, 77.

occupe (2) », et que de cette façon, la succession devient simultanée et se projette dans l'espace ?

Pour répondre à cette question, il faut distinguer les états différents de la conscience. Dans le *Vocabulaire de la Philosophie*, on lit les définitions suivantes des états de conscience : « Cette expression s'applique dans le langage philosophique courant, à n'importe quel fait psychique conscient (sensation, sentiment, volition). M. Goblot désigne par état de conscience : « L'ensemble complexe des phénomènes simultanés à un moment donné ». Au sujet de cette dernière définition, M. Lalande dit que M. Pécaut et M. Rauh s'y opposent, pour des raisons tirées de l'usage et du danger de créer des nouvelles équivoques (1) ».

Ceci est suffisant pour démontrer la nécessité de distinguer très précisément les significations diverses que l'on donne aux mots : état de conscience. Autrement la discussion devient ambiguë.

« Les états de conscience se projettent dans l'espace » est une proposition universelle. Il faut donner toujours la même signification au mot état de la conscience pour savoir si le prédicat vraiment s'applique à tous les membres de la classe.

Maintenant prenons par exemple les sensations purement subjectives, les sensations de la douleur et du plaisir. Est-il nécessaire, pour penser à la succession de douleurs et de plaisir, de projeter ces sensations dans l'espace ? Je peux très bien concevoir et distinguer et établir un

(2) H. Bergson, *Ibid.*

(1) *Vocabulaire de Philosophie* de la Société Française de Philosophie, p. 218, 219.

ordre sans les projeter dans l'espace. A propos d'une attaque d'indigestion, par exemple, je peux bien penser aux premiers symptômes, puis au commencement de la douleur, puis à la douleur extrême et après à la cessation graduelle de la douleur, sans qu'il soit nécessaire de les projeter dans l'espace.

Mais quand nous arrivons aux sensations affectives qui ont aussi l'élément de représentation, alors il y a une tendance à localiser ces sensations dans l'espace, selon la nature des causes réelles extérieures qui ont provoqué les sensations en moi. Et encore plus quand il s'agit des sensations représentatives et en particulier de la sensation de la vue.

Et quand nous travaillons sur un certain problème, l'expérience nous enseigne que nous semblons nous servir de l'espace. Si nous voulons savoir par exemple comment nous devons agir avec certaines personnes, nous les imaginons dans l'espace ; et même quand nous contemplons les éléments d'un problème abstrait, nous les imaginons dans l'espace. J'imagine par exemple $a + b = c + d$ dans l'espace. Même dans les problèmes encore plus abstraits, nous nous servons de quelque signe matériel et ce signe occupe l'espace. Mais tout le temps, nous savons très bien que l'espace n'entre pas dans la nature du fil de notre raisonnement.

Autre chose est la relation, le symbole, et autre chose est une relation symbolisée. Supposons qu'il soit nécessaire de savoir, pour quelque raison, la position des objets dans l'espace. Alors nous imaginons ces objets, et l'espace qui les sépare l'un de l'autre et la localisation de ces objets dans l'espace entre vraiment dans la trame de notre

argumentation. Mais quand cette localisation n'est pas essentielle, quand nous nous servons de symboles pour concevoir des idées plus ou moins abstraites et une relation mentale entre ces idées, nous sommes conscients d'un autre processus. Pour nous servir d'une épreuve, comme nous avons parlé du nombre, nous imaginons quelquefois une série de nombres dans l'espace, mais ce qui entre dans notre calcul n'est pas les relations spatiales, mais les relations mentales. Trois vient après deux, parce qu'il contient un de plus, et le trois vient avant quatre parce qu'il contient un de moins. Peut-être ceci deviendra plus clair si nous considérons l'exemple donné par M. Bergson (1) : « Il est vrai que nous comptons les moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît d'abord comme une grandeur mesurable, tout-à-fait analogue à l'espace. Mais il y a ici une importante distinction à faire. Je dis par exemple, une minute vient de s'écouler, et j'entends par là qu'un pendule battant la seconde a exécuté 60 oscillations. Si je me représente ces 60 oscillations tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit, j'exclus par hypothèse l'idée d'une succession : je pense, non à 60 battements qui se succèdent, mais à 60 points d'une ligne fixe dont chacun symbolise pour ainsi dire une oscillation du pendule. Si, d'autre part, je veux me représenter ces 60 oscillations successivement, mais sans rien changer à leur mode de production dans l'espace, je devrai penser à chaque oscillation en excluant le souvenir de la précédente, car l'espace n'en a conservé aucune trace : mais par là-même, je me condamnerai à demeurer sans cesse dans le présent : je renoncerai à penser une succession ou une durée.

Que si enfin je conserve, joint à l'image de l'oscillation présente, le souvenir de l'oscillation qui la précédait, il arrivera de deux choses l'une : ou je juxtaposerai les deux images, et nous retombons alors sur notre première hypothèse ; ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles, comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte et qualitative sans aucune ressemblance avec le nombre : j'obtiendrai bien ainsi l'image de la durée pure, mais aussi, je me serai entièrement dégagé de l'idée du milieu homogène ou d'une quantité mesurable (1) ».

Nous devons distinguer soigneusement les deux ordres, matériel et psychique, qui entrent dans l'expérience des 60 oscillations. Dans l'ordre matériel, nous avons les 60 oscillations, chaque oscillation distincte en soi de l'autre sans aucune succession, parce que, comme M. Bergson le remarque « l'espace n'en a conservé aucune trace ». Mais il y a l'activité de l'âme qui sent les oscillations ; l'âme sent la première et la seconde. Après avoir senti la première sensation, il reste une trace de cette sensation. Puis l'âme sent la deuxième oscillation, qui laisse une nouvelle trace, de telle façon que dans l'intérieur de notre âme il y a une succession de traces et de sensations sans aucun effort ou besoin du pouvoir intellectuel. Peut-être quelqu'un demandera quelle preuve y a-t-il d'une trace laissée par la première sensation et de la deuxième, etc. Nous avons déjà dit que s'il n'y avait pas de telles traces, il n'y aurait rien pour établir une succession entre la première

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 79.

et la deuxième et les autres sensations : toute succession serait impossible. De plus, la pensée elle-même ne pourrait concevoir la succession, parce que la pensée ne peut réfléchir sur une chose qu'à condition que cette chose entre dans le domaine de notre sentiment. On serait semblable à un aveugle qui ne peut penser à des couleurs, parce qu'il n'a jamais senti les couleurs.

Maintenant, pouvons-nous dire que sans l'aide de l'espace, ces sensations d'oscillation se pénètrent et s'organisent entre elles comme les notes d'une mélodie, sans aucune ressemblance avec les nombres ? En ce qui regarde le sentiment, nous sentons la succession elle-même de telle façon que les unités de la succession ne se confondent pas. En effet, si les sensations d'oscillation vraiment se pénètrent et s'organisent, comment serait-il possible que l'esprit réfléchissant sur ce qui se présente à lui dans le sentiment, découvre quelque succession ? Les notes d'une mélodie, de plus, ne se pénètrent jamais et ne s'organisent pour former une multiplicité indistincte : car en ce cas la mélodie serait détruite. Si M. Bergson avait employé harmonie au lieu de mélodie, ce terme aurait été plus heureux, parce que vraiment dans l'harmonie les notes se pénètrent et s'organisent dans une seule multiplicité. Mais comme nous avons déjà dit, s'il y avait un tel processus quand nous sentons les 60 oscillations, aucune succession ne serait possible.

Si nous rappelons l'importance du fait que l'âme conserve les traces des sensations et de cette façon sent toute la chaîne des oscillations, nous apercevrons mieux la raison pour laquelle les oscillations régulières du balancier nous invitent au sommeil. Ici évidemment, il ne s'agit

pas de la pensée de la succession, mais de la succession réelle comme elle se fait dans notre sentiment. Le souvenir mental des oscillations ne suffirait pas à produire cet effet physique. M. Bergson de lui-même admet que le souvenir se juxtaposant plus tard à un son ou à un mouvement unique demeurerait inefficace. C'est la succession réelle des traces des sensations et des sensations elle-mêmes qui peut produire le sommeil, une succession que M. Bergson compare avec la mélodie.

En même temps on ne peut pas nier qu'il y a aussi la sensation de la cause de la sensation des oscillations, et que cette sensation de la cause se combine avec la succession préexistante et que quand nous réfléchissons et que quand nous faisons une comparaison entre ces deux espèces de successions, la succession de l'effet et la succession de la cause, nous apercevons une analogie entre elles. Alors la succession se représente à l'esprit plus claire, en d'autres termes, pour concevoir plus clairement la succession déjà existante, nous la comparons aux mouvements du balancier que nous voyons.

CHAPITRE VI

LA DURÉE EST-ELLE MESURABLE ?

Nous en venons maintenant au problème sur la mesure du temps. Comment expliquer le fait que nous avons une mesure du temps de même façon que nous avons une mesure de l'espace, que nous parlons de 3 ou 4 kilomètres et que nous parlons de 3 ou 4 heures ? Le temps ayant une nature différente de celle de l'espace, possède un type de mesures qui lui est propre.

Pour examiner la nature de ce processus de mesurer le temps, il serait utile de rappeler ce que nous avons fait quand nous commençons d'apprendre les mouvements des horloges durant notre enfance. Comment avons-nous compris que la petite aiguille, dans son mouvement d'un chiffre à l'autre, exige beaucoup plus de durée que la grande aiguille ? Si, par hypothèse, nous ne voyions absolument qu'une aiguille, et nulle autre chose, il serait impossible de mesurer le temps. Mais si nous comparons la durée du mouvement de la petite aiguille à quelque autre chose, par exemple à la durée de celui de la grande aiguille, alors, nous pouvons dire que la petite aiguille a une telle et telle vitesse. En effet, la mesure du temps n'est autre chose qu'une comparaison entre une durée et une autre durée, et l'histoire des méthodes de mesurer le temps, même dans les périodes les plus anciennes, nous révèle la même chose. Les hommes ont choisi quelques mouvements qui ont une durée constante et alors ils ont comparé ce mouvement aux autres durées. Naturellement

la journée, la nuit, seraient le premier étalon de comparaison et nous trouvons dans les œuvres classiques de constantes allusions à ces étalons de mesure, et bien souvent, sous forme poétique, comme par exemple Apollon conduisant le char du Soleil. Puis intervinrent d'autres étalons artificiels, comme par exemple, des horloges à eau chez les Romains, et le sablier pendant le Moyen-Age.

Si nous n'avions pas ce moyen de comparer le temps, s'il n'était pas possible de comparer la durée d'un fait concret avec la durée d'un autre fait concret, la mesure du temps dans la signification ordinaire nous manquerait. La seule mesure serait l'énergie de notre pensée. Newman dans son poème *Le rêve de Gereontius* en décrivant les sensations de l'âme dans l'autre monde, décrit poétiquement que, dans l'autre monde, le temps se mesure non par le lever ou le coucher du soleil, non par le balancement çà et là du pendule, « mais par l'énergie vivante de la pensée ».

Mais pour revenir aux étalons ordinaires servant à mesurer le temps, considérons l'exemple de l'horloge mentionnée par M. Bergson. Le mouvement de l'aiguille correspond exactement à l'oscillation du pendule. Ces phénomènes ne suffisent pas à constituer le temps ou la mesure du temps. Il faut le moi, l'âme, la chose qui sent et qui pense, qui est consciente de ses états successifs, non seulement du tic-tac du pendule ou de la vue de l'aiguille, mais des autres sensations qui se succèdent en même temps. Alors, il y a une comparaison entre les phénomènes extérieurs et ceux qui se passent dans notre intérieur, la durée dans le monde matériel et la durée de nos états intérieurs. Mais est-ce que l'on peut

justifier par là cette conclusion que l'homogène du temps se réduit à l'homogène de l'espace? Le moyen de mesurer ne doit pas se confondre avec la chose qui se mesure. On pourrait avoir, par exemple, une émotion très violente d'amour, et on pourrait observer l'horloge en même temps, et remarquer que cette émotion de l'amour a duré exactement une demi-heure sans conclure qu'il y ait quelque identification entre l'homogène de l'espace et cette émotion d'amour nous avons seulement comparé la durée de l'émotion avec la durée du mouvement de l'aiguille. De même façon, nous comparons nos états de conscience en général avec les mouvements de l'aiguille et du pendule, comparaison qui est possible pour ces deux raisons: 1. Parce que les sensations d'oscillations du pendule et du mouvement de l'aiguille et de nos états de conscience sont tout ensemble en nous devant notre vie consciente. 2. Parce qu'il y a une différence radicale entre les mouvements du pendule ou de l'aiguille et ceux de nos états de conscience, de façon que nous les pouvons comparer. On ne pourrait pas comparer ces deux choses si elles étaient identiques. Mais autre chose est la durée du mouvement de l'aiguille, et la durée de l'ensemble de tous les états de notre conscience. Les deux séries de phénomènes sont en nous, nous les comparons et il y a une synthèse entre les deux. Naturellement, nous préférons nous servir de la mesure spatiale, parce qu'elle est plus précise et qu'il peut y avoir des divisions mathématiques.

Serait-il possible de renverser le processus, d'employer pour notre étalon de mesure la durée seulement de quelques sentiments ou de quelques sensations? Supposons, qu'un homme soit né aveugle et sourd, incapable de lo-

comotion physique et avec le sens du toucher réduit au minimum. Pour un tel homme, les seules durées seraient les durées de ses états de conscience intérieurs, les durées par exemple des sensations diverses dans les parties de son corps. Même en ce cas extrême il pourrait comparer la durée d'une de ses sensations avec la durée d'une autre. Il apercevrait par exemple que pendant une sensation, deux ou trois autres sensations viennent et vont. Ici est évident que la mesure du temps n'aurait rien à faire avec l'espace. Notre expérience nous enseigne que bien des fois nous pouvons observer par exemple qu'une heure a passé comme un quart d'heure, ou le contraire, démontrant l'importance de cet étalon de temps purement psychologique et indépendant de l'espace. Dans la notion de temps, on ne peut manquer d'observer l'harmonie mystérieuse entre le monde matériel et psychique. Les mouvements du pendule, les sensations correspondantes de la vue et de l'ouïe et la structure mentale appartiennent à deux ordres distincts ; mais dans l'intérieur de l'âme, ils sont unis d'une façon merveilleuse.

Nous avons parlé du mouvement d'un pendule. Quelle est vraiment la nature, non seulement de cette espèce de mouvement, mais d'un mouvement quel qu'il soit, dans l'espace ? M. Bergson (1) en pose le problème dans les *Données Immédiates*. « On verra que les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 84, 85, vingt-cinquième édition.

l'esprit. Nous n'avons point affaire ici à une chose mais à un progrès: le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique, et par suite, inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelques points de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore des positions successives et en fait la synthèse ». « Force est donc bien d'admettre qu'il y a ici une synthèse pour ainsi dire qualitative, une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase mélodique ».

« D'une part, en effet, nous attribuons au mouvement la divisibilité même de l'espace qu'il parcourt, oubliant qu'on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte... De cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile sont nés, à notre avis, les sophismes de l'Ecole d'Elée car l'intervalle qui sépare deux points est divisible infiniment et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi ». « Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue? Parce que chacun des pas d'Achille et chacun des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements et des grandeurs différentes en tant qu'espace : de sorte que l'addition ne tardera pas à donner pour l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace parcouru par la tortue et de l'avance qu'elle avait sur lui. C'est de quoi Zénon ne tient nullement compte quand il recompose le mouvement d'Achille selon la même loi que le mouvement

de la tortue, oubliant que l'espace seul se prête à un mode de décomposition ou de recomposition arbitraire et confondant ainsi espace et mouvement » (1).

Comme M. Bergson le fait observer dans cette citation, autre chose est l'espace parcouru et autre chose est le mouvement. On peut diviser l'espace, mais on ne peut pas diviser l'acte du mouvement. Mais ici on pourrait poser la question : pourquoi n'est-il pas possible de diviser le mouvement ? Si par exemple, j'ai devant moi un morceau de papier divisé en pouces et si avec la main je fais un mouvement le long de la ligne, ne semble-t-il pas que ce mouvement est capable de division, selon les distances mesurées sur la ligne ? La question est de savoir quelle est la vraie nature du mouvement : est-il continu ou discontinu ? Si le mouvement est continu, il serait difficile de concevoir pourquoi il n'est pas capable de division et, en ce cas, Achille n'aurait jamais dépassé la tortue. Mais si le mouvement n'est pas continu, alors le problème assume un autre aspect et nous pouvons nous demander quelle est la nature de ce mouvement discontinu, en d'autres termes, quelle est la nature de ces saccades que le mouvement fait ?

Pour répondre plus facilement à cette question, il faudrait observer que l'apparence de la continuité n'est pas un argument de la réalité de cette continuité. Par exemple, dans le cinéma, un spectateur semble voir sur l'écran une personne approcher vers lui, d'un mouvement continu ; mais il sait bien que ce mouvement n'est pas continu. Non seulement il n'y a pas un vrai mouvement vers lui, mais ce qu'il croit être un mouvement n'est autre chose que les vibrations rapides de positions station-

(1) *Ibid*, 86.

naires dont résulte l'apparence du mouvement réel et continu. Nous trouvons un contraste semblable entre l'apparence et la réalité quand nous passons devant une glace : la figure dans la glace semble se mouvoir, mais nous savons que ceci n'est pas un vrai mouvement, que ce n'est qu'un effet produit par les rayons de la lumière, qui se réfléchissent successivement sur des parties différentes de la glace.

Bien significatifs sont les mots de M. Bergson : que le mouvement est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Si nous admettons que l'âme est inétendue en dehors de l'espace, comme le dit Descartes (1), l'âme n'a aucun rapport avec l'étendue, ni en dimensions, ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé ; si nous admettons cela, alors le mouvement est une sythèse mentale, un processus psychique en ce sens que l'âme pendant le mouvement se présente à un point de l'espace, et puis à un autre point, sans la nécessité de passer matériellement par tous les points indéfinis de l'espace. Peut-être fera-t-on une objection : en ce cas, l'âme ne peut-elle faire de grands sauts dans un moment pouvant se présenter à Paris et l'instant d'après à New-York ? Mais on ne doit pas oublier que, outre l'âme, il y a le corps. Et quel est ce corps, quelle est la matière ? Le corps, la matière, comme nous disent les physiciens, sont forces diffuses dans l'espace, purement une force douée d'extension. Suivant l'avis de M. Bergson, retournons à la conception naïve et simple des choses. Quand nous étions enfants, les corps pour nous n'étaient que forces qui agissaient sur

(1) *Vocabulaire de la Philosophie*, de la Société Française de Philosophie, cité page 35.

nous. Mais plus tard, à force de voir que ces forces sont douées d'extension, nous formons le concept de ce que nous appelons la matière morte. Mais notre premier concept naïf et simple est vrai et suffira pour nous rappeler que les corps ne sont que des forces. Quand le corps se meut, alors cette force agit sur nous dans les points différents de l'espace. Ceci, en d'autres termes, est un processus psychique inétendu comme M. Bergson le remarque. Ainsi le mouvement n'est qu'une succession de positions stationnaires.

De cette façon, on peut bien expliquer pourquoi Achille a dépassé la tortue. Le mouvement était un processus psychique en dehors de l'espace. L'âme d'Achille a fait un certain effort, a produit un certain état intérieur psychique et le résultat était que le corps d'Achille fit la succession de positions stationnaires beaucoup plus rapidement que la tortue. Mais pour entrer dans la vraie nature du mouvement, il faut nous débarrasser des notions de matière morte, il faut nous rappeler les mots d'une chanson populaire que les choses ne sont pas ce qu'elles semblent, et, que dans le mouvement, il s'agit de certaines forces qui sont en dehors de l'espace quoique leur action ait lieu dans l'espace.

Ces forces agissent selon des lois fixées avec une précision mathématique, et pour cette raison, nous avons dans les mouvements des corps, dans l'espace, un moyen pour mesurer le temps, de telle façon que tout peut se comprendre et servir à la bonne conduite des affaires de la vie. Comme nous avons vu, la mesure du temps est une comparaison que l'on fait entre deux durées. Il y a des durées purement subjectives, comme par exemple,

une certaine douleur, d'une durée plus longue qu'une autre, et deux ou trois événements s'accomplissent pendant la durée d'une autre. Mais quand les âmes veulent agir ensemble, il faut un étalon de mesures plus objectif, quelque chose que tous peuvent comprendre et de laquelle tout peut dépendre. Une telle mesure se trouve dans les lois qui gouvernent les mouvements des corps dans l'espace. Nous savons, par exemple, qu'une pierre abandonnée à elle-même descend avec une rapidité toujours croissante, de seize pieds à la seconde, que la Terre, les planètes, se meuvent selon des lois fixées. Et pour cette raison, nous avons une mesure de temps social qui se fonde presque entièrement sur le mouvement des corps dans l'espace. Nous avons les saisons, des mouvements d'horloge et en tous ces cas, c'est une comparaison qui est la mesure. Pour nous servir d'une comparaison, si nous voulons estimer la grandeur comparative de la France et de l'Allemagne, il n'est pas nécessaire de traverser ces pays ou de consulter une grande carte. Même une petite carte suffit pour cela parce que les rapports restent les mêmes.

Comme M. Bergson (1) le remarque, « la mécanique obtient cette notion par l'intermédiaire d'une série d'idées dont on retrouvera sans peine la filiation. Elle construit d'abord l'idée du mouvement uniforme en se représentant d'une part la trajectoire A B d'un certain mobile, et d'autre part un phénomène physique qui se répète indéfiniment dans des conditions identiques, par exemple la chute d'une pierre tombant toujours de la même hauteur au même endroit. Si l'on note sur la tra-

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 89.

jectoire AB les points M, N, P, atteints par le mobile à chacun des moments où la pierre touche le sol et que les intervalles AM, MN, NP, soient reconnus égaux entre eux, on dira que le mouvement est uniforme; et l'on appellera vitesse du mobile l'un quelconque de ces intervalles, pourvu que l'on convienne d'adopter pour unité de durée le phénomène physique que l'on a choisi comme terme de comparaison ».

Il n'est pas question de la nature du temps ou de savoir si une multiplicité distincte s'obtient par un roulement dans l'espace. En effet, les professeurs de physique, dans leurs calculs, reconnaissent le temps comme une entité différente de la masse et de la vitesse, et il reste toujours vrai que quoique nous devions nous servir de l'espace pour avoir un étalon du temps externe, le temps lui-même est distinct qualitativement de l'espace. Et cela pour les raisons déjà indiquées, à savoir que le temps est déterminé par des rapports de succession et l'espace des rapports de position, que le temps n'a qu'une direction, l'espace en a plusieurs, et enfin que la limite de l'espace est le point, la limite du temps est l'instant. Une chose est le temps, autre chose est la mesure spatiale matérielle du temps.

Maintenant nous pouvons résumer ce que nous avons dit au sujet de la nature de l'espace et du temps pour nous rappeler la présence des deux ordres: matériel et psychique.

Dans l'espace nous trouvons l'ordre matériel, dans les corps qui occupent l'espace, qui sont doués d'étendue dans l'espace; nous trouvons l'ordre psychique dans ce fait que l'extension ne peut exister sans l'activité de quelque sentiment qui sent ou s'applique en même temps

à toutes les parcelles et de cette façon, donne l'unité au corps. Le corps peut se diviser et se diviser encore davantage. Et chacune de ces parcelles est en soi-même absolument isolée de l'autre. C'est le sentiment qui est la condition de la continuité de l'étendue. Et alors intervient l'activité des facultés intellectuelles, qui, contemplant ce qui se présente au moyen du sentiment, conçoit l'espace vide entre les corps comme une entité, et puis, peut comparer un espace avec l'autre et par conséquent, peut voir la différence entre une vitesse et une autre vitesse.

Dans le temps nous trouvons aussi l'ordre matériel et l'ordre psychique. Nous trouvons l'ordre matériel dans les changements qui ont lieu dans notre système nerveux, dans notre cerveau, dans les corps extérieurs, et en même temps, il y a l'ordre psychique dans le fait que c'est toujours l'âme qui donne l'unité de succession aux événements qui se succèdent et puis, dans l'activité de l'intelligence qui contemple cette unité fournie par le sentiment, qui compare une durée avec une autre, et enfin, après un examen des lois du mouvement des corps, réussit à établir un étalon pour mesurer le temps. Mais il n'y a pas un saut entre ce que nous pouvons appeler la matière du temps et la notion du temps entièrement développé.

Pour apprécier ce fait, nous devons examiner davantage les diverses opérations de notre esprit dans la formation de la notion du temps.

S'il s'agit des faits matériels et du sentiment, on ne peut pas dire, comme nous verrons, qu'il y a vraiment une multiplicité, mais seulement un phénomène qualitatif. Supposons qu'il y ait ce que le spectateur appelle

une succession de sensations l'une après l'autre. Ces sensations se passent dans l'âme. Quand une sensation a lieu, elle ne cesse pas complètement, autrement elle serait tout-à-fait isolée, comme nous l'avons dit. Mais cette sensation laisse une trace de façon que l'âme sente toute la chaîne de sensations, jusqu'à la dernière sensation. Mais ici, nous n'avons pas même une multiplicité. Afin qu'il y ait multiplicité, il faut un jugement : « Il y en a beaucoup ». Un jugement qui suppose non seulement la connaissance des évènements, mais du prédicat beaucoup. Et pour avoir la connaissance de ce prédicat il faut avoir le concept plus d'un. Dans l'animal, dans l'enfant qui éprouve les sensations il y a seulement l'élément qualitatif. Par exemple : la douce chanson à voix basse de la mère est une berceuse qui provoque le sommeil. Qu'est-ce qui provoque ce sommeil ? Non pas la première note ni la dernière, mais la succession.

Pour le spectateur intelligent il y a vraiment une multiplicité. Peut-être pour lui, il ne serait pas nécessaire de faire une énumération, mais il sait qu'il y a beaucoup d'états de conscience et pour lui il y a la multiplicité. Si d'un autre côté cette expérience arrive non dans un enfant mais dans l'âme d'une personne qui fait acte d'intelligence, qui a déjà formé le prédicat beaucoup, cette personne peut contempler ce qui est arrivé et en disant « il y en a beaucoup » construire pour soi-même la notion de multiplicité, idéale. Et puis si on réfléchit davantage il peut essayer de faire l'énumération de cette multiplicité. Un philosophe par exemple pourrait observer tous les états de conscience qui arrivent quand il s'agit de combattre une maladie. On pourrait noter l'accélération du pouls, le sentiment du froid de la fièvre, le

mal de tête, l'absorption d'une médecine et tous les états de conscience qui suivent de cette absorption, la cessation par exemple de la douleur, le sentiment de réjouissance ; et le philosophe peut noter la multiplicité de ces phénomènes.

Dans cette multiplicité comme dans cette énumération, il doit se servir de l'espace, mais comme nous le verrons, non parce que l'homogène du temps se réduit à l'homogène de l'espace, mais pour d'autres raisons.

Les événements qui se sont succédés dans le progrès de la maladie jusqu'à la guérison avaient une connexion avec les parties de son corps étendu dans l'espace. Si une personne n'avait jamais vu son propre corps, si elle ne l'avait jamais touché, une telle personne ne pourrait localiser les parties de son corps dans l'espace. Il n'y aurait que certaines sensations qui se déroulent à l'intérieur sans aucune relation locale. Mais généralement il n'en est pas ainsi. Et nous associons les sensations dans la tête, dans le dos et dans l'estomac, avec certaines parties du corps étendu et occupant certaines positions dans l'espace. Pour cette raison quand on pense aux symptômes de la maladie et de la guérison, il faut se servir de l'espace.

Les chiffres eux-mêmes, il doit les imaginer comme étendus dans l'espace. Mais autre chose est la série physique des nombres qui se représentent dans l'espace et tout autre chose est la vraie relation mentale entre ces chiffres. Les chiffres ont un double aspect. Ils sont une relation de symbole et ils sont aussi une relation symbolisée.

Maintenant nous pouvons aborder une autre question, si les nombres eux-mêmes peuvent s'aligner entre nos

états psychiques? La différence entre les choses énumérées et l'énumération est énorme. Les choses énumérées peuvent être nos états de conscience, ou bien des combinaisons de choses extérieures et de nos états de conscience. Notre vie est un tissu de ces phénomènes. Les choses qui tombent sous les sens avec l'écoulement des heures, les compagnes avec lesquelles nous parlons, le travail, nos occupations, nos désirs, nos affections ne sont pas purement idéaux, ils entrent dans l'intérieur de notre âme et c'est par elles que nous vivons dans ce monde.

Mais une énumération de chiffres semble être un processus tout abstrait. Il y a des choses qui font vibrer les cordes de notre âme, et aussitôt que nous commençons à en faire une énumération mathématique, nous semblons monter dans le monde des idées abstraites. Mais quelquefois il y a des caractères où l'énumération semble devenir une émotion qui prédomine sur toute autre chose. Par exemple dans le roman *David Copperfield*, le maître d'école ne vivait que dans les calculs d'argent. S'il arrivait un autre élève dans son école, il ne pensait pas à sa responsabilité, à la nécessité d'étudier le caractère du nouveau, pour développer ses qualités morales, mais faisait seulement le calcul : un nouvel élève signifiait trente francs en tout. Grandet de Balzac en est une autre preuve et chacun connaît les caractères fameux dans les ouvrages de Jules Verne, caractères tout droits, avec nulle émotion ou sentiment naturel, qui regardent tous les événements de la vie au point de vue mathématique.

Les chiffres deviennent très réels, très dynamiques à deux points de vue. Premièrement, quoique les chiffres

soient une abstraction, le fond de ces abstractions reste une chose réelle, les états de conscience restent toujours. Deuxièmement, les chiffres eux-mêmes souvent deviennent très dynamiques à cause de leur association avec des idées et des images.

La première raison est évidente. Dans la région de la pure mathématique où nous nous servons des chiffres purement comme symbole abstraits, il n'y a pas de passion, d'émotion. Nous disons par exemple, $6 \times 6 = 36$, $6 \times 7 = 42$ et nous ne nous occupons que du processus abstrait. Mais quand nous descendons sur la terre, et que ces chiffres se réfèrent aux choses réelles, à nos états de conscience, nous avons tout autre chose. Prenons par exemple la chronologie historique. Quand nous parlons des dates, des siècles passés, du 3^e ou du 12^e siècle, nous sommes froids spectateurs désintéressés. Mais quand on nous fait mention du chiffre 1914, immédiatement, les adultes qui vivaient à cette époque et qui pouvaient réaliser tout ce qui passait quand la Grande Guerre se déclarait, alors le chiffre 1914 a une réalité probante. Nous pensons à la déclaration de guerre, à la levée des troupes, au moment d'anxiété suprême quand l'ennemi était aux portes d'Anvers.

Chacun peut consulter l'expérience de sa vie et il trouvera que les chiffres en combinaison avec les choses énumérées sont pour lui très réels, parce que sous les chiffres il y a les réalités énumérées, et toutes les associations liées avec ces réalités des associations, peut-être qui sont cachées dans les profondeurs de notre vie inconsciente.

Voici une preuve. Le roi coupable Macbeth voyait les apparitions après l'incantation des sorcières. Il avait tué

le roi Duncan pour devenir roi. Mais les sorcières lui avaient déjà prédit que quoiqu'il devienne roi, ses enfants ne lui succèderaient pas, et que le trône d'Ecosse passerait à la Ligne de Banquo. Et ceci le tourmenta plus qu'autre chose et entièrement lui enleva la paix et la tranquillité. Pour cette raison, voulant connaître l'avenir définitivement, il consulta les sorcières et l'avenir lui fut révélé au moyen des apparitions qui se présentèrent devant lui. Il vit un descendant de Banquo, avec la couronne sur la tête, puis un autre descendant, et Macbeth cria avec une voix tremblante d'angoisse : « Quoi ! un autre ! Encore un autre ! ». Ici la connexion entre les chiffres avaient la même force pratique que les choses énumérées. Et ceci nous conduit à la deuxième raison, pourquoi les nombres eux-mêmes ont bien de fois un élément très émotionnel, parce qu'il arrive quelquefois que les nombres conservent pour jamais une signification tout à fait dynamique. Certaines émotions, certaines associations s'attachent pour jamais à un certain nombre. Il y a par exemple les nombres de bonne fortune et les **nombre de mauvaise fortune**. Dans les poèmes de Hésiode et dans les Eglogues de Virgile, certains nombres sont favorables aux voleurs et l'incantation des sorcières dans Macbeth exige pour son succès que les sorcières **marchent** autour de la marmite selon les nombres 3 x jusqu'au nombre 9. D'un autre point de vue, si nous **rappelons** la Loi des moyennes, nous soupçonnerons peut-être qu'il y a une connexion entre les événements de la **vie et les nombres**, de telle façon que quand un certain nombre d'événements a eu lieu nous pouvons estimer combien d'événements semblables auront lieu.

CHAPITRE VII

COMBINAISONS DIVERSES ENTRE LA VRAIE DURÉE ET L'ORDRE MATÉRIEL

Non seulement les nombres, les choses matérielles elles-mêmes semblent entrer dans notre vie et devenir une partie du moi dans une association intime avec le monde psychique. Ceux qui ont lu les œuvres de Ruskin se souviendront de ce qu'il appelle l'erreur pathétique par laquelle nous attribuons aux choses inanimées les émotions, les passions qui sont en nous. Nous parlons, par exemple, des tristes flots de la mer, d'un jardin riant et des preuves innombrables se trouvent dans la littérature française et anglaise. Il y a un poète qui montre la connexion entre la montagne et le caractère d'un homme sans peur. La substance du poème est que quand le côté de la montagne est âpre et les rochers empêchent notre avance vers les sommets lointains sublimes, alors la lutte nous paraît glorieuse. Nous projetons notre corde en avant autour d'un rocher plus haut et nous grimpons. Ceux qui ont gravi les montagnes réalisent bien la signification de ces mots. Les montagnes semblent nous défier et la récompense de notre effort et des dangers que nous avons courus est que nous-mêmes participons de la sublimité des montagnes. Dans un poème de Longfellow, il y a un jeune homme qui gravit une montagne, tenant à la main un étendard sur lequel il écrit le mot

« Excelsior », mais s'il n'y avait pas la montagne, il n'y aurait pas le mot Excelsior. L'ordre réel et l'ordre psychique s'accompagnent main à main.

Dans la littérature française, nous trouvons des preuves de la manière dont les choses matérielles s'unissent avec les émotions de notre esprit. E. Bouvier fait la citation suivante : « Toutes les sources de bien entendent sa voix comme les vaches qui, de cimes en cimes, répondent à la corne du Pasteur » (1). Ici une chose matérielle ordinaire et pour ainsi dire vulgaire, le mouvement des vaches, s'unit à l'idée générale et abstraite du mouvement de toutes les sources du bien.

Encore plus remarquable est ce passage de Vigny intitulé *Le Compas* ou *La Prière de Descartes*. « La pensée est semblable à un compas qui perce le point sur lequel il tourne, quoique sa seconde branche décrive un cercle éloigné. L'homme se courbe sur son travail et il est percé par le compas, mais la ligne que l'autre branche décrit reste gravée à jamais pour le bien des races futures » (2). Voilà une chose matérielle ordinaire qui dans l'esprit est unie à une idée vraiment sublime ! Il semble quelquefois que le monde réel touche au monde idéal et le soulève au niveau de nos yeux. Et au sujet de la littérature française, on peut citer les mots de Emile Bouvier : « La poésie française n'est plus qu'une vaste métaphore, tellement vaste qu'elle ne correspondra plus à rien de terrestre et n'aura d'autre raison d'être que de nous suggérer l'énigme d'un monde artificiel (2) ». Le

(1) E. Bouvier, *Intr. à la Littérature Française*, La Renaissance du Livre, 1927, p. 15.

(2) Cité dans E. Bouvier, *Intr. à la Littérature Française*, p. 23.

(3) *Ibidem*, p. 37.

poète comme dit Victor Hugo, est un prophète parce que sa vision pénètre jusqu'aux retraits les plus intimes des choses. Et la plupart des hommes ordinaires sont poètes, non du premier rang, mais en ce sens qu'ils peuvent apprécier la poésie et en particulier, qu'ils peuvent lier ensemble les choses matérielles avec leurs propres passions et émotions.

Si nous visitons, par exemple, un parc, deux ou trois fois, comme touristes, ce parc peut nous paraître intéressant et joli. Mais si nous devons passer quelques mois dans la ville où il se trouve, si les événements les plus importants de notre vie y ont lieu, accompagnés par une espèce de révolution intérieure et que peut-être nous avons marché çà et là dans le parc, contemplant le milieu et en même temps méditant sur les problèmes de la vie, alors ce parc forme une partie de notre vie, il devient une partie du moi, pour ainsi dire. Peut-être, nous voyagerons en pays étrangers et après un grand nombre d'années, nous visiterons encore le parc. Mais jamais nous ne regarderons avec les yeux d'un touriste vulgaire et ordinaire. Dès que nous voyons le parc, toutes les scènes du passé reviennent devant notre esprit, et le parc forme une partie intégrante de nos émotions profondes du moment. En ce cas, nous voyons les ordres matériel et psychique qui s'accompagnent.

Mais il y a des circonstances où l'ordre psychique domine suprême de façon que le monde extérieur semble disparaître de notre vision. Dans les rêves, la mesure ordinaire commune de temps disparaît. Il n'y a ni lever ni coucher de soleil, ni mouvements des aiguilles des horloges, ni aucune comparaison délibérée entre une durée et une autre. La mesure est l'énergie de la pen-

sée. Il est bien connu de tous ceux qui ont étudié ce sujet au point de vue expérimental que quelquefois les rêves des hommes en eux-mêmes ne durent qu'une ou deux secondes. Par exemple, pendant, pendant qu'une personne dormait on a tenu près de sa figure une allumette allumée. Le dormeur rêve à un incendie. Il semblait entendre les cris « au feu », il voyait toute la maison dans un tourbillon d'émotion. Et tous ces événements sont arrivés devant son esprit seulement dans l'espace d'une ou deux secondes. Le même phénomène s'observe non seulement dans les rêves, mais dans d'autres circonstances. Il y a des moments critiques où toute la vie passe devant l'esprit en une ou deux secondes. Des personnes sur le point de se noyer entrevoyaient et passaient en revue toute leur vie.

Ici nous voyons que le monde matériel semble reculer et la personne paraît ne vivre que dans le monde psychique. Pouvons-nous expliquer cela au moyen seulement des images qui se présentent en lui? Que chacun l'expérimente. Qu'il tienne une montre dans la main, qu'il imagine successivement tous les événements de l'incendie d'une maison. Il trouvera qu'il faut beaucoup plus d'une ou deux secondes pour accomplir la tâche. Encore plus de temps s'il essaie de passer en revue toute sa vie.

Les phénomènes subis peuvent s'expliquer par le fait qu'autre chose est la pensée, l'idée, autre chose l'image. Les idées sont en dehors du temps; elles appartiennent à un monde tout à fait différent de l'ordre des choses matérielles et des images. Il est vrai que quelques images, quelques signes, comme les mots-images sont nécessaires pour contempler les idées, même les plus abstraites, mais

la proportion entre l'idée et le signe n'est pas la même. Certes quelquefois, l'image et l'idée semblent s'accompagner en égale proportion. Je peux avoir l'image d'un cheval si parfaite que je pourrais en faire un dessin. Mais d'un autre côté, je peux penser à l'idée d'un cheval en général avec seulement les caractères essentiels du cheval et la proportion entre l'image et l'idée ne serait pas la même. Peut-être dans les rêves, quelques images remplissent la fonction seulement des mots-images. En tout cas, dans les rêves, l'expérience démontre que quelquefois l'on résout les problèmes les plus abstraits et les plus difficiles.

Etienne Souriau fait mention de certaines manières dans lesquelles l'esprit humain quelquefois obtient une vision pénétrante et scintillante. Quand, par exemple, nous hésitons entre un mot français et un mot étranger, nous avons l'idée simple, dans une espèce de vision momentanée. Encore plus instructives sont les remarques qui suivent. « Supposons maintenant qu'il s'agisse d'un haut problème abstrait, mettant la tête dans mes mains et les yeux fermés, je sens soudain jaillir la clarté du problème qui me tourmentait. Rapidement, je prends une feuille blanche pour noter en quelques mots l'idée précieuse, mais je ne vais jamais si vite que l'idée n'ait disparu et c'est pour la même raison qu'elle m'avait soudain ébloui de sa clarté. C'est parce que c'est une étincelle, un événement, une chose qui fulgure et qui s'évanouit. En écrivant ma pensée, dit Pascal, elle m'échappe quelquefois. A dire vrai, elle échappe toujours, mais le plus souvent nous pouvons la refaire presque aussitôt » (1).

(1) E. Souriau, *Pensée vivante et Perfection Formelle*, p. 494.

Ces citations jettent un rayon de lumière sur ce phénomène que quelquefois la pensée semble saisir l'idée sans une intervention suffisante du monde matériel. L'esprit semble sauter de ce monde matériel et s'évader des idées les plus sublimes, idées qui semblent appartenir à l'autre monde, idées qui comme les rayons d'une lumière descendent dans les abîmes des choses matérielles et les révèlent dans leur vraie nature. On peut bien comprendre que de cette façon, quand il y a une crise très importante, et en particulier, quand la mort est tout près d'une personne en possession de toutes ses facultés, que l'esprit peut bien échapper au cercle étroit des sensations et des images, et voir dans un seul regard, clairvoyant et pénétrant, toute sa vie.

Tout effet doit avoir une cause suffisante. L'ordre matériel des choses matérielles, et les sensations et les images sont étroitement liés seulement au particulier. Mais ici on doit faire une distinction entre les images et les mots-images. Je prends le mot image dans le sens donné par quelques écrivains dans le *Vocabulaire de la Philosophie* : « Une répétition d'une sensation », « la sensation se répète quoique moins distincte, moins énergique et privée de plusieurs de ses alentours » (Taine) (1). Et on ne doit pas oublier que le mot-image sert de signe qui nous aide à penser les idées. Le mot « maison » par exemple m'aide à penser à la maison, mais ce mot-image « maison » est tout autre chose que la répétition de la sensation de la maison et je peux avoir en même temps une combinaison d'une image d'une chose et d'un mot-image. Et ce sont les mots-images en particulier qui sont

(2) *Ibidem*, 146.

(1) *Vocabulaire de Philosophie*, p. 339.

quelquefois unis aux éléments les plus sublimes de l'ordre psychique. L'intuition, la vision pénétrante du poète et surtout la suggestion dans certains genres de poésie démontrent la présence de quelque chose qui n'appartient pas seulement au monde matériel. Il serait difficile d'établir une proportion exacte entre l'ébranlement du système nerveux et les suggestions subtiles de certaines poésies.

La même observation s'applique aux autres arts et en particulier à l'art de la musique où, sur la superstructure des sons matériels, s'élève un autre monde qui n'appartient pas à ce monde qui tombe sous les sens. Prenons par exemple la fugue célèbre en ré mineur de J. S. Bach. Peut-être si nous examinons la nature de cette fugue, nous trouverons qu'elle est le chef d'œuvre de toutes les œuvres humaines. Pour commencer, la combinaison d'unité et de multiplicité est parfaite. Ceci est admis par tous les vrais musiciens. Il y a là une combinaison plus parfaite que celle que l'on peut trouver dans tous les autres arts, comme l'art de la peinture ou la multiplicité est plus simple et où il n'y a pas cette combinaison parfaite et cette fusion d'unité organique de multiplicité dans une seule chose. C'est un chef d'œuvre plus parfait que la solution des problèmes les plus parfaits de la mathématique parce qu'il y manque l'élément réel. Cette fugue peut-être à laquelle rien ne peut être comparé, rivalise avec les plus grands essors de la poésie, parce que le langage lui-même est limité par la signification plus ou moins définie que l'on attribue aux mots. Dans l'art de la musique, la suggestion est plus vague, plus libre.

Mais le langage quotidien, les mots plus que les arts,

entrent dans la vie coutumière ordinaire des mortels et d'une manière propre influencent nos états psychiques. Ceci arrive de diverses façons.

D'abord le langage souvent distrahit l'esprit de la considération des sensations primitives des choses. Ward en parlant du symbolisme des mots, remarque qu'un mot peut susciter dans l'esprit un groupe quel qu'il soit d'idées selon la phrase dans laquelle il se trouve. « Nous n'essayons jamais de fixer notre esprit sur quelque concept isolé quand nous pensons ordinairement. Les idées ne sont pas dans notre conscience seules et séparées, mais comme une partie d'un contexte. Quand l'idée homme est présente, elle est présente dans quelque proposition ou question. Par exemple, l'homme est le parangon des animaux. L'homme est immortel. Dans l'homme, il n'y a rien de grand, excepté l'esprit. Il est clair que les éléments constitutifs du concept entier l'homme, seraient très différents quand on pense à la première proposition et quand on pense à la deuxième. Aussi un mot peut être directement symbolique de combinaisons de mots (1).

De telle sorte, les mots nous détachent plus ou moins des réels dont ils ont pris leur origine, dans le dessein d'argumenter ou de converser avec nos semblables. Ceci est très utile. Mais il y a un désavantage. Nous ne voyons plus la connexion avec les choses réelles. Newman attire l'attention sur la différence entre les assentiments notionnels et les assentiments réels. Il dit que les assentiments notionnels qui se servent plutôt de mots que de sensations et d'images, sont nécessaires pour les

(1) J. Ward, Professor of mental Philosophy, Cambridge, England, *Psychological Principles*, p. 299, Cambridge, University Press, 1918.

affaires ordinaires de la vie et en particulier, pour converser avec nos semblables, à cause de la rapidité de conception, parce que nous n'avons pas le temps de former une image de chaque chose dont nous parlons. Mais d'un autre côté, dit Newman, c'est l'assentiment réel qui se tient près de l'ordre matériel des choses, des sensations et des images dans la mémoire, c'est lui qui produit les grands caractères (1).

Peut-être cette opinion de Newman explique pourquoi il semble y avoir chez nous si peu de grands caractères en comparaison du Moyen Age et de la Renaissance, en particulier, quand nous observons la différence entre la densité de la population. Dans ces temps là, il y avait des gens comme Michel-Ange, Léonard de Vinci, des hommes qui étaient non seulement grands sculpteurs et peintres, mais en même temps philosophes, mathématiciens, ingénieurs. Dans le domaine de la politique, il y avait beaucoup d'hommes qui étaient vraiment des hommes d'Etat, non seulement politiciens, une toute autre chose. Même dans les affaires religieuses, ce phénomène s'observe. On ne peut pas nier aux saints du Moyen-Age une force de caractère, une énergie, une sagacité, qualités qui se trouve rarement en notre temps. Combien de fois dans le Moyen-Age les hommes se disent : « Allons à telle et telle cité pour voir ce saint ». Maintenant ceci arrive très rarement et si nous regardons la densité de la population il devrait y avoir plus de ces saints publics. Partout les grands hommes manquent. Et si on cherche la cause, peut-être elle se trouve en partie dans l'abus du langage. Nous lisons, nous parlons continuellement,

(2) J. H. Newmann, *La Grammaire d'assentiment*, tout le chapitre sur l'assentiment réel.

des torrents de mots passent par l'esprit avec le résultat que les mots perdent de leur force. Ils deviennent une distraction continuelle. Les hommes n'ont pas le temps de contempler pour être possédés par les idées. Il faut de plus l'assentiment réel, il faut l'ordre réel.

On ne peut pas dire que nous avons ici une explication tout à fait rigoureuse de la rareté comparative des grands hommes à notre époque. Mais le fait est évident à tous que les mots n'ont pas cette signification réelle et profonde qui produit les grands caractères si nous n'avons pas le temps pour méditer bien sur leur signification et si les mots que nous employons jour après jour, heure après heure, ne nous donnent que ce que Newman appelle un sentiment notionnel.

En d'autres termes, les idées qui passent par notre esprit sont des idées plus ou moins abstraites des choses, non pas des choses dans leur détail et dans toute leur individualité.

Mais d'un autre côté, les mots du langage donnent une certaine perpétuité à nos sensations. M. Bergson, par exemple, dit : « Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant, je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seuls avaient changé. Je solidifie encore cette sensation ; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de goût. Mais en réalité, il n'y a ni sensations identiques,

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 99.

ni goûts multiples; car sensations et goûts m'apparaissent comme des choses dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès. Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant et que si elle ne me paraît pas changée du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est la cause, à travers le mot qui la traduit. Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement. Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée. Ainsi, quand je mange d'un tel mets exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience; je pourrai croire que la saveur me plaît, alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité (1) ».

Ici on voit clairement que les mots nous rendent un grand service. Ils perpétuent en nous la pensée de la na-

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 99, 28^e édition.

ture d'une chose, indépendamment de toutes les petites nuances qui accompagnent nos sensations du moment. Comme M. Bergson le remarque, nous extrayons de la sensation la mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de goût. Et on peut encore ajouter que les mots servent pour tenir distinctes des sensations qui autrement seraient fondues dans une seule sensation, dans une impression générale. Le mot doux par exemple tient devant la mémoire la sensation locale dans la langue et dans le palais. Des années s'écoulent et le goût local ne nous plaît plus. L'impression générale se transforme. Au lieu de doux + plaisir, nous avons maintenant le même doux + déplaisir. Et c'est le mot doux qui sert de signe pour penser à la sensation locale du doux et la considérer en relation avec le plaisir d'auparavant et puis avec la sensation du déplaisir du présent.

Autre chose est l'expérience d'une sensation; autre chose est l'idée de cette sensation. Nous pourrions continuer à contempler l'idée de la sensation liée étroitement à la sensation, mais il est plus commode de considérer cette idée en soi-même. Si nous avions la pensée de doux toujours, comme elle fut en quelque occasion avec toutes les circonstances il serait un peu difficile de nous faire comprendre aux autres.

De plus, on doit rappeler que ces idées séparées de quelques sensations particulières ont des associations plus logiques. Il y a des associations d'images et des associations logiques qui sont tout à fait différentes. La sensation du goût par exemple est liée par une connexion physique au sentiment du plaisir. Mais l'association logique de la sensation, qui est la cause, et du plaisir qui

est effet, est tout à fait différente. Nous pourrions par exemple explorer la cause pour laquelle un tel et tel mets a produit la sensation du doux et pour ce processus il est beaucoup plus commode de penser à l'idée du doux en général qu'à penser à un doux que nous avons expérimenté en telle ou telle circonstance, quand nous avons mangé un tel morceau de mets.

Il reste que la vie du langage ne s'identifie pas avec la vie des sensations actuelles que nous apercevons une heure après l'autre. Quand nous vivons dans le monde du langage, nous sommes conscients d'une continuité; nous pensons aux mêmes choses et, pour cette raison nous pouvons converser avec nos semblables sans aucune confusion. Rarement, nous vivons dans la conscience immédiate. Ceci arrive seulement quand une sensation ou un groupe de sensations est très fort. Par exemple, un affamé qui n'a pas mangé depuis deux ou trois jours, quand il s'assied devant un repas succulent, se perd complètement dans la sensation du moment. Cela arrive aussi quand on expérimente un amour violent ou une mélancolie profonde, alors pour un peu de temps on vit probablement comme les animaux, on se perd dans la vie de la conscience immédiate.

Mais, si la langue, bien des fois, nous dégage du monde réel, des choses réelles isolées, et des sensations liées aux choses singulièrement considérées, il est aussi vrai que quelquefois il y a un processus tout à fait contraire. Dans les écoles, nous étudions notre Horace, notre Racine et notre Corneille, et les phrases en nous ne sont seulement qu'une tâche que nous devons apprendre. Elles nous laissent froids, insensibles. Mais les années s'écoulent, nous nous trouvons dans d'autres circonstan-

ces, peut-être dans une misère extrême, une combinaison de circonstances extrêmement dramatiques et alors, nous nous rappelons ces mêmes lignes qui maintenant font vibrer les cordes du cœur. Ici le monde idéal entre en scène et intensifie le monde des sensations et des images actuelles. Quelquefois on peut observer le même phénomène en ce qui regarde les choses matérielles : par exemple, nous voyons les lacs, les villes d'Italie et nous rappelant les lignes des Eglogues de Virgile, ces choses touchées par le monde idéal produisent en nous une impression qui serait autrement impossible. Nous voyons toujours les deux ordres, matériel et psychique, où quelquefois l'un prédomine sur l'autre, et d'autres fois s'accompagnent avec une harmonie d'égalité soudaine et mystérieuse.

CHAPITRE VIII

LES ÉTATS DE CONSCIENCE ET LA LIBERTÉ

Nous vivons dans un monde matériel et les choses qui composent ce monde matériel sont gouvernées par des lois fixées. L'astre le plus éloigné, le grain de poussière sous notre pied suivent les lois de la gravitation. Les astronomes, les physiciens, les chimistes, reconnaissent très bien que tout dans l'ordre matériel est absolument dicté par des lois qui sont invariables. Même dans notre corps, la matière qui compose nos nerfs, nos muscles et toutes les autres parties de notre corps, semble jusqu'à un certain point, être constituée par des lois fixées. On doit dire « semble être constitué jusqu'à un certain point », parce qu'on n'a pas encore prouvé que tous les phénomènes dans notre corps vivant peuvent s'attribuer seulement aux lois chimiques, électriques ou physiques. En effet, la question se pose de savoir si quelques-uns de ces phénomènes ne doivent pas être attribués à la force vitale qui, comme nous avons dit, peut s'identifier avec l'élan vital de M. Bergson.

Mais quand nous nous tournons du côté de l'ordre psychique pouvons-nous dire que nous trouvons ici le même empire des lois fixées? Certainement, il y a par exemple les lois de logique qui sont d'une nature très différente, des lois de chimie ou de physique et si nous considérons les états de conscience si variés, nous trouvons l'action de certaines lois psychiques. Mais ici se pose la

question de savoir s'il y a une exception au régime des lois absolues, s'il y a dans notre nature quelque chose qui agit seulement par sa propre spontanéité de telle façon que bien des fois il est impossible de savoir comment un homme agira. Certainement si l'homme est toujours déterminé par la raison plus forte, alors nous sommes encore parmi les rangs des mécanistes qui réduisent tout à l'empire des lois fixes et immuables, dont tous les phénomènes sont l'expression. Si au contraire, nous affirmons que la volonté par sa propre activité peut choisir et agir alors nous pouvons poser même la question que M. Fouillée dans *l'Histoire de la Philosophie*: « Quel caractère moral peut offrir une action qui n'est qu'un hasard intérieur, un clinamen inintelligible de la volonté? (1) ».

Avant d'entrer dans la discussion de la question si les lois qui sont exprimées par les choses matérielles gouvernent aussi toute la conduite humaine, ou s'il y a un élément dans le caractère humain qui n'obéit pas à ces lois, il serait utile d'examiner la nature de la moralité. Une discussion sur la liberté et le déterminisme glisse presque toujours insensiblement dans le domaine de la moralité. A première vue, ceci ne serait pas nécessaire. La question qui se pose est générale. Pouvons-nous choisir librement ou non? Et la question du choix peut concerner des choses qui n'ont aucune connexion avec la moralité, par exemple, si nous choisissons ce chapeau-ci ou ce chapeau-là.

Nous pouvons commencer par un examen des doctrines de la morale biologique. Ici, comme nous le verrons peut-

(1) A. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 528, Nouvelle édition, Librairie Delgrave.

être, l'ordre matériel semble être supprimé et néanmoins une morale biologique est susceptible d'une interprétation tout à fait différente.

L'opinion fondamentale de ceux qui enseignent la morale biologique est basée sur ce que l'on observe chez les animaux et leur milieu. Il y a une certaine corrélation nécessaire entre un animal et son milieu. Les oiseaux par exemple ont des ailes pour voler dans l'air; les poissons ont les branchies pour respirer dans l'eau; et Darwin dans *L'Origine des Espèces*, donne des preuves innombrables de la manière dont apparaissent les variations dans la structure du corps afin que l'animal puisse s'adapter aux changements dans le milieu.

Le docteur Metchnikoff dans son livre intitulé : *Etudes sur la Nature humaine*, cité par M. Parodi, insiste pour affirmer que le but de l'homme n'est autre chose que cette espèce d'adaptation, de devenir un animal, pleinement adapté à son milieu, un organisme sans disharmonie.

Cette opinion, M. Parodi l'expose dans les lignes suivantes: « En fait, parce que le bonheur, quoi qu'on en dise, n'est peut-être pas le but universellement et naturellement poursuivi par l'homme dans ses actes: le bonheur est une idée savante, complexe et, en un sens, anti-naturelle: ce n'est qu'à la réflexion qu'on conçoit et qu'on se propose un tel but; spontanément, l'homme suit ses tendances; il recherche les objets de ses désirs ou évite les objets de ses aversions et, ce faisant, il se satisfait et goûte du plaisir. Ainsi, il ne cherche pas spontanément le bonheur, mais ce en quoi il a mis son bonheur: le sentiment est un résultat et un effet; ce n'est que bien plus tard et exceptionnellement qu'il devient

un but et une cause. L'homme vit hors de lui, dans les choses ou dans les êtres, avant de vivre pour lui; il aime, il espère, il craint d'abord; il participe à la vie sociale et à la vie de la nature, avant de se faire centre de tout et de tout ramener à soi par un égoïsme réfléchi et savant. En d'autres termes, il est enveloppé par toutes sortes de forces antérieures et supérieures à ces petits calculs d'intérêt, les unes physiques, les autres morales, — besoins organiques, besoins sympathiques et sociaux, besoins intellectuels, — qui l'entraînent et s'imposent à sa volonté, qui sont les éléments mêmes de sa conception du bonheur et en dehors desquels il ne conçoit même pas comment il pourrait vivre; il les subit, non pas, malgré lui, mais de plein gré; il les ressent, non pas comme venant du dehors, mais en lui-même, comme ses instincts les plus intimes, les plus siens (1) ».

Ces paroles éloquentes attirent l'attention sur le fait que l'homme n'est pas un animal ordinaire, que son bonheur ne consiste pas dans une adaptation purement physique à son milieu.

D'abord, l'homme s'attache à son milieu comme un homme. Il s'adapte à des circonstances matérielles, mais avec le pouvoir de la raison. Si nous comparons l'adaptation de l'homme à celle des animaux inférieurs, nous trouvons une différence singulière. L'adaptation des animaux ne change pas ou, si elle change, ce changement est seulement mécanique, en exacte proportion au stimulus du changement, de l'environnement. Les abeilles construisent leurs cellules de la même façon depuis des siècles et les oiseaux leurs nids de la même manière sans

(1) D. Parodi, *Le Problème Moral et la Pensée Contemporaine*. Librairie Félix Alcan, deuxième édition, p. 28.

aucun signe de progrès. Mais l'homme dès le commencement, manifeste un changement continu. Nos vêtements, nos moyens de transport, changent continuellement. Dans l'ordre matériel, dans les choses concrètes qui tombent sous les sens, nous voyons une activité rationnelle, une adaptation *sui generis*. Si demain toute la race humaine était détruite, un observateur sur cette terre considérant les produits matériels de l'activité humaine, observerait une différence très frappante avec l'adaptation que l'on voit chez les autres animaux.

De plus, dans l'histoire de l'humanité, on voit que l'adaptation dans l'ordre réel est liée aux progrès de notre civilisation, au développement de nos facultés supérieures psychiques.

En justice, on doit observer que Metchnikoff lui-même reconnaît par ci et par là que l'adaptation de l'homme avec son milieu est différente de celle des animaux.

Il dit : « Nous savons que même chez les animaux, l'instinct qui les guide dans le choix des aliments, ne suffit pas pour les préserver du danger de certaines nourritures. L'homme, depuis longtemps s'est aperçu de l'infidélité de ce guide et a recherché ailleurs des indications plus sûres pour distinguer les aliments qui sont utiles des substances qui provoquent la maladie et la mort ». Aussi, dans une autre page : « La morale doit être fondée non sur la nature viciée, telle qu'elle est actuellement, mais sur la nature humaine idéale telle qu'elle doit être dans l'avenir (1) ». Et encore nous lisons : « Déjà le fait que la jouissance de la vie d'après les préceptes de Salomon est contraire au vrai but de

(1) E. Metchnikoff, *Etudes sur la Nature Humaine*, p. 375.

l'existence humaine, suffira à diminuer le luxe et tout le mal qu'il entraîne avec lui (2) ».

Mais malheureusement, il y a la fausse théorie qui est au fond de son raisonnement: « Si un idéal capable de réunir les hommes dans une sorte de religion de l'avenir est possible, il ne peut être basé que sur les principes scientifiques. Et s'il est vrai, comme on l'affirme souvent, qu'il est impossible de vivre sans foi, celle-ci ne pourra être que la foi dans la puissance de la science (3) ».

L'adaptation de l'homme à son milieu est tout à fait différente de celle des animaux inférieurs. Et ceci se prouve par la considération de la manière dont l'ordre matériel dans l'histoire de la civilisation est lié aux progrès de l'humanité. Le progrès dans les choses matérielles a toujours été de pair avec le progrès de la civilisation et l'art du gouvernement.

Prenons en considération l'histoire des Grecs ou des Romains. Tous ceux qui ont étudié cette histoire savent bien que dans Athènes, l'élément économique était une partie intégrale de l'avancement de la démocratie. Les grandes questions de la rente et des dettes ont provoqué des réformes de Solon et de Cleisthenes. En effet, la grande division de la population fut basée sur la quantité de richesse privée. Et ces réformes enfin résultaient de l'avancement de la démocratie peut-être la plus parfaite que le monde ait jamais vue parce que chacun réellement obtint une position politique ou administrative.

Dans l'histoire de Rome, nous voyons les mêmes pro-

(2) *Ibidem*, p. 391.

(3) *Ibidem*, p. 392.

blèmes dont les solutions consistaient dans le transfert du pouvoir politique des Comices des Curiates aux Comices des Tribuns. Et il y eut en grande partie des problèmes économiques qui occasionnèrent l'ascension de Jules César et l'établissement de l'empire romain. De tels problèmes comme les latifundia des terrains d'agriculture sur lesquels seulement les esclaves travaillaient, excluant de cette façon les pauvres libres qui s'attroupaient à Rome, y augmentant la congestion.

Si nous venons à l'histoire du Moyen Age, nous trouvons un système de gouvernement et une politique fondée sur l'élément économique de la manière de posséder la terre. Qui possédait la terre avait aussi le pouvoir politique et de ce fait dépendait en grande partie la vie sociale du peuple.

En nos temps modernes qui peut nier la correspondance entre la vie sociale, la civilisation et le milieu réel, l'ordre économique? Durant la révolution industrielle nous voyons un changement extraordinaire dans le milieu matériel du peuple et un changement correspondant dans la vie sociale, en particulier dans les Etats-Unis. L'industrie au lieu de s'exercer au domicile privé, maintenant se concentre dans les grandes usines où plusieurs milliers d'ouvriers travaillent ensemble. Auparavant, les ouvriers travaillaient sous des maîtres avec lesquels ils étaient en contact quotidien, mais maintenant la seule connexion, comme dit Carlyle, est une connexion d'argent. Les ouvriers devinrent une classe distincte des autres, et ils ne possédèrent plus les moyens de production, devenant dépendants des capitalistes. En même temps, la division du travail se manifesta, c'est-à-dire le travail subdivisé en processus et à chaque processus, fut consacrée une

division de travailleurs. Par exemple dans une manufacture de chaussures, il y a 72 divisions de processus et à chaque division correspond une classe d'ouvriers. En même temps, la vie sociale et politique subit des changements correspondants. Auparavant, le travail réunissait tous les membres de la famille, parce que la famille produisait la plupart des biens dont elle avait besoin. Mais maintenant, tout est changé. Le travail tend à diviser la famille, au moins dans les Etats-Unis. Les hommes travaillent dans les grandes usines et bien des fois, les femmes travaillent la nuit, comme femmes de ménage, tandis que l'ambition de la famille est que les enfants gagnent leur pain aussitôt que possible.

La vie de la famille est profondément altérée par les méthodes de production mécanique et la vie politique a aussi subi des changements. En Amérique par exemple, les éléments économiques ont une grande influence sur la politique. La question de la circulation d'argent, la formation de ce que l'on nomme Farm Bloc, la combinaison des fermiers, l'influence des grandes corporations dans les votes du Sénat sont des preuves très frappantes de la manière dont l'élément matériel peut influencer sur la vie politique d'un pays.

Même dans les autres pays, nous trouvons des preuves semblables. Le système de gouvernement en Russie est directement lié à la condition économique du pays et en Italie, le système du fascisme est directement joint à un système économique, tandis qu'en Angleterre, le parti ouvrier a réussi à saisir les rênes du Gouvernement.

Partout, nous trouvons une adaptation entre l'homme et son milieu naturel, une adaptation tout à fait diffé-

rente de celle que l'on trouve chez les animaux : l'homme exerce une action considérable sur son milieu matériel et d'un autre côté, l'élément matériel semble influencer sur l'élément psychique. Chez les animaux l'action sur le milieu se réduit au minimum. Il est fixe et quoique les animaux du point de vue de la force, de la rapidité et de la configuration générale du corps, soient, sous quelques rapports, mieux adaptés à leur milieu que les hommes, on ne voit pas cette activité du pouvoir rationnel et ces transformations continues que nous trouvons chez les hommes.

Mais il y a une autre espèce d'adaptation que nous devons considérer, une adaptation qui contient l'élément moral. Et qu'est-ce que cette adaptation ? Si nous examinons attentivement la signification du mot adaptation, nous trouverons que nous pouvons lui attribuer une signification qui présente la doctrine de la connexion entre l'environnement et la morale dans une lumière très favorable. M. Parodi, déjà, indique cette autre signification comme suit : « L'homme vit hors de lui, dans les choses ou dans les êtres, avant de vivre pour lui : il aime, il espère, il craint d'abord ; il participe à la vie sociale et à la vie de la nature, avant de se faire centre de tout et de tout ramener à soi par un égoïsme réfléchi et savant. En d'autres termes, il est enveloppé par toutes sortes de forces antérieures et supérieures à ses petits calculs d'intérêt, les unes physiques, les autres morales, — besoins organiques, besoins sympathiques et sociaux, besoins intellectuels, — qui l'entraînent et s'imposent à sa volonté, qui sont les éléments mêmes de sa conception du bonheur, et en dehors desquels il ne conçoit même pas comment il pourrait vivre ; il les subit, non pas

malgré lui, mais de plein gré, il les ressent, non pas comme venant du dehors, mais en lui-même, comme ses instincts les plus intimes, les plus siens » (1).

On peut exprimer tout ceci peut-être un peu plus clairement en disant que l'homme doit s'adapter à son milieu comme un être rationnel et doué d'une volonté.

Et comme nous le verrons, Metchnikoff lui-même semble être du même avis. Bien des fois, il arrive que quand un philosophe ou un homme qui écrit sur des questions philosophiques soutient une doctrine qui n'est pas tout à fait vraie, quelquefois il ne peut s'empêcher d'entrevoir la vérité, vérité qu'il nie avec sa connaissance réflexive, mais qu'il admet avec sa connaissance directe et inconsciente. Pour cette raison, il n'est pas très étrange que Metchnikoff lui-même, nonobstant qu'il insiste pour affirmer l'adaptation matérielle, admet que « la morale ne doit pas être fondée sur la nature humaine viciée » (1). Parfaitement ! Il y a une espèce d'adaptation très différente de celle qui consiste purement dans la recherche de ce qui contribue à notre plaisir égoïste et temporel.

Nous pouvons nous adapter à notre milieu sans que ce soit du point de vue de ce qui peut satisfaire notre plaisir et notre bien privé, mais du point de vue d'où nous voyons qu'il y a dans l'univers un certain ordre et que nous devons nous adapter à cet ordre. M. Parodi, en commentant les mots de Malebranche que l'idée d'ordre est la plus propre à éclaircir la nature du Bien, demande : « Mais qu'est-ce que l'Ordre, sinon une certaine unité intelligible dans une multiplicité, une disposition des

(1) D. Parodi, *Le Problème Moral et La Pensée Contemporaine*.

(1) E. Metchnikoff, *Etudes sur la nature humaine*, p. 375.

parties telle que la place de chacune ne puisse être intervertie sans tout troubler, et s'explique si clairement dans son rapport à toutes les autres que l'esprit ne puisse s'en étonner, parce qu'il en saisit intégralement la raison? (2). On pourrait ici ajouter que même ceci est une explication un peu trop étroite. A notre sens les explications de l'ordre dans le *Vocabulaire de la Philosophie* sont beaucoup plus instructives: « L'une des idées fondamentales de l'intelligence. On n'en peut donner de définition qui la rende plus claire. Elle comprend, dans son sens le plus général, les déterminations temporelles, spatiales, numériques; les séries, les correspondances, les lois, les causes, les fins, les genres et les espèces, l'organisation sociale, les normes morales, juridiques, esthétiques ».

« L'ordre social est d'une part l'ensemble des règles auxquelles les citoyens doivent se conformer; de l'autre, la soumission des citoyens à ces règles. Il s'oppose aux révolutions, à l'anarchie, à la désobéissance aux lois ».

L'ordre éthique: « Les rapports de perfection sont l'ordre immuable que Dieu consulte quand il agit ». (Malebranche, *Traité de morale*, ch. I. Il l'oppose à la vérité qui concerne la connaissance et non l'action). « L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales, c'est l'unique vertu, la vertu mère, fondamentale, universelle ».

« Classe d'êtres, de faits, d'idées ou de sentiments. Se dit (de préférence à genre ou à classe) lorsqu'on veut marquer qu'il s'agit de valeurs incomparables entre elles. « L'ordre de la nature; l'ordre de la grâce ». De

(2) D. Parodi, *Le Problème moral*, p. 156.

tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée; cela est impossible et d'un autre ordre ». Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschv., 793 » (1).

A notre sens, les notions les plus utiles sont l'ordre social, l'ordre des choses et l'ordre biologique. Il y a l'ordre social qui est le plus connu; le père, la mère sont les premiers dans la famille et à eux sont subordonnés les enfants. Dans la société, l'Etat, les magistrats, les gouvernements sont dignes de respect, d'estime et ils doivent être obéis. Et puis, il y a un ordre encore plus fondamental, l'ordre intrinsèque des choses et l'amour de cet ordre est vraiment la base de toute la moralité. Comme dit Malebranche, « l'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales c'est l'unique vertu, la vertu fondamentale, universelle » (2).

En effet, toute la moralité se peut réduire à ceci: d'aimer cet ordre et d'agir d'une façon correspondante. Nous voyons un certain ordre qui se révèle à nous plus ou moins dans les idées, et toute la moralité consiste en ceci, que nous aimions cet ordre et en particulier, que nous agissions selon les exigences de cet ordre de préférence à notre propre intérêt. Pour cette raison Descartes réduit toute la moralité à la charité, à l'amour de Dieu surtout et parce que selon l'ordre intrinsèque, Il est sur tout et nous devons aimer nos prochains comme nous parce qu'ils ont la même nature digne d'un amour égal. Il y a quelque chose d'infini dans cet ordre et l'homme qui s'y attache participe à cet ordre infini. Il

(1) *Vocabulaire de la Société Française de Philosophie*, p. 544, 545, 546.

(2) *Ibidem*, 546.

n'est pas étonnant que Pascal ait écrit ces mots sublimes : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité. Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble, on n'en saurait faire réussir une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité ; cela est impossible, et d'un autre ordre... » (1).

Ceci est une adaptation d'un tout autre genre que l'adaptation aux choses matérielles seulement pour augmenter notre plaisir et bonheur privé. Il est une adaptation de reconnaissance, une adaptation mentale d'après laquelle nous conformons nos jugements, nos désirs, nos amours, à l'ordre intrinsèque lui-même.

Paul Janet dans *La Morale* attire l'attention sur la vraie nature de l'adaptation humaine de la moralité quand il dit que Kant lui-même « attribue à la personne humaine un prix intrinsèque, une valeur absolue, lorsqu'il exige que cette personnalité ne soit jamais ni humiliée, ni sacrifiée ». Et encore dans ces mots, que « l'on comprend pourquoi les stoïciens considéraient comme indifférents les biens extérieurs et les biens du corps. Ces biens ne sont jamais que des moyens et ne doivent pas

(1) Cité par M. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 277.

être des buts. Ils ne sont que des biens relatifs et non des biens absolus. On ne peut pas les rechercher pour eux-mêmes, mais seulement pour l'âme aux fonctions de laquelle ils sont indispensables. Les vrais biens sont ceux qui sont essentiels à notre être, qui ne peuvent nous quitter quand nous les avons une fois acquis. Ce sont des biens intérieurs qui ne sont point à la merci des circonstances et des accidents ». Et puis : « Direz-vous pour échapper à cette conséquence que la fin de nos actions est celle qui a été fixée par l'auteur des choses? Reste à savoir si cette fin a été fixée arbitrairement, au quel cas on tombe dans la doctrine tyrannique du décret absolu, ou, si, au contraire, cette fin fixée par Dieu est déjà bonne en soi ». Et il attire l'attention sur la nécessité de reconnaître Dieu qui est suprême, le premier dans cet ordre. « Ainsi notre raison peut donc dégager successivement l'idée de bien de ce qu'elle a de personnel et de subjectif, et de notre propre bien passer à l'idée de bien humain en général, puis au bien de l'univers, c'est-à-dire à l'ordre universel, et enfin au bien en soi, c'est-à-dire Dieu » (1).

Ceci n'est autre chose que le premier commandement d'aimer Dieu par dessus toutes choses, puis nous venons au second commandement de la charité, celui d'aimer notre prochain comme nous nous aimons nous-mêmes. « Les hommes doivent être pour nous des fins et non des moyens, pas même des moyens de perfectionnement ; ils ne sont pas plus destinés par la nature à servir à notre grandeur morale qu'à nos plaisirs et à notre commodité. Il y aurait, par exemple, quelque chose de cho-

(1) P. Janet, *La Morale*. Librairie Ch. Delgrave, 1874, p. 83, 84, 122.

quant à dire que l'homme doit aimer ses enfants non pour eux-mêmes, mais parce que le sentiment paternel est un bon sentiment, de sorte que ce serait la délicatesse de notre âme que nous aimerions en eux. Ce n'est pas être charitable que de faire du bien aux pauvres uniquement pour leur prouver qu'on est charitable ou encore de vouloir qu'il y ait des pauvres afin que l'on ait occasion d'être charitable. La vraie charité est celle qui voudrait qu'il n'y ait pas d'occasion pour elle de s'exercer (1).

Dans ces citations, M. Paul Janet indique clairement la nature de l'ordre universel auquel nous devons nous adapter en reconnaissant et aimant cet ordre. Nous voyons Dieu au-dessus de tout, notre prochain égal à nous, tout l'univers matériel, le ciel avec les astres, cette Terre, les villes, la maison, la chambre ou nous trouvons ce petit corps et dans ce petit corps notre âme spirituelle, supérieure, comme dit M. Janet, à tous les biens du monde matériel. Et la morale consiste à reconnaître pratiquement cet ordre qui se révèle dans les idées. Pour cette raison, la première loi naturelle, la première loi dans l'ordre chronologique (non dans l'ordre d'importance et de dignité) n'est que de reconnaître pratiquement ce que nous voyons spéculativement. Naturellement, si nous n'avons pas cette connaissance définitive, si nous ne voyons pas telle ou telle partie de l'univers et de son ordre, alors pour nous, il y a une limitation correspondante de la moralité. Et comme nous le verrons, ceci expliquera pourquoi il y a diversité de mœurs avec l'écoulement des siècles.

(1) *Ibidem*, 123.

Mais d'un autre côté, cette adaptation qui s'impose à l'ordre intrinsèque de l'univers, quelquefois s'oppose à l'adaptation du point de vue de notre intérêt privé. L'homme alors, doit choisir entre des biens de nature absolument différente; le bien en soi et le bien privé. Il y a ici un vrai choix et comme nous le verrons, le bien le plus grand ne prévaut pas nécessairement. Il peut choisir le plus petit bien en soi en préférence au plus grand bien privé, ou le contraire. Pour cette raison, M. Parodi, insiste pour affirmer que l'impartialité, le désintéressement sont nécessaires pour vivre moralement. « Une morale rationnelle est donc celle qui s'efforce d'apprécier en eux-mêmes la valeur des actions ou des motifs humains, de définir un idéal, quel que soit l'individu en qui ces motifs agissent, en qui cet idéal devient vivant. La raison nous demande de juger notre conduite, au moment où nous allons agir, de la même façon, selon les mêmes règles, que nous la jugerions, s'il s'agissait d'une action similaire à faire ou faite par autrui; de la même façon, selon les mêmes règles que si, les rôles étant renversés, nous devons en être, non plus l'agent, mais le patient, ou mieux encore le spectateur impartial. La réciprocité et l'impartialité, tels sont donc les caractères premiers de l'attitude rationaliste en morale, comme la justice en est l'exigence et l'idéal suprême » (1).

Et puis il attire l'attention sur ce fait que l'on voit un conflit quelquefois entre cette reconnaissance de l'ordre universel et l'amour de notre bien privé: « Il est clair, d'autre part, que toute action morale étant re-

(1) D. Parodi, *Le Problème moral*. Librairie Félix Alcan, 2^e édition, p. 291.

commandée par la raison en tant que bonne en soi, doit donc être accomplie, qu'elle doive l'être par moi ou par autrui, peu importe; toute action morale pourra contrarier dès lors certains de nos goûts ou de nos désirs, aller à l'encontre de nos paresse ou de nos passions, et ce n'est justement que dans ce conflit possible avec celles-ci qu'elle apparaîtra obligatoire; le devoir exige donc toujours certaines privations, certains renoncements, certains sacrifices. Dès que nous n'agissons pas simplement par impulsion et que l'action à faire, plus ou moins, nous coûte quelque chose, elle implique toujours un effort sur soi; le degré de ce sacrifice ou de cet effort mesurera peut-être notre vertu, notre mérite, mais il ne change pas la nature de l'acte » (1).

Mais tout cela ne veut pas dire que toutes les fois que nous suivons le bien en soi, nous devons sacrifier notre bien privé. Bien des fois, les deux espèces de biens vont de bonne compagnie. Le bien en soi, par exemple, c'est que je paie ma dette, le bien privé, pour moi, c'est que en payant ma dette, mon crédit est assuré. Le bien en soi, est que je ne dois pas boire avec excès, parce que le vin est un bien matériel subordonné au bien-être de l'âme, et en même temps, la tempérance est un bien privé, parce que j'évite le mal de tête. Mais quelquefois, il y a un conflit entre les deux espèces de biens. Alors, l'homme peut choisir entre son propre bien privé et l'ordre intrinsèque de l'univers. Alors il y a une lutte intérieure sublime et l'homme, un être si pauvre et faible, doit se sacrifier lui-même et de cette façon s'identifier avec l'Eternel, l'Infini.

(1) *Ibidem*, 293.

Et ceci nous conduit à un autre aspect de l'adaptation dont Metchnikoff parle. Nous avons essayé de donner une explication du mot d'adaptation, mais qu'est-ce que notre milieu? En d'autres termes, à quel règne biologique appartenons-nous, auquel nous devons nous adapter? Nous savons que nous appartenons au règne végétal parce que, comme les végétaux, nous croissons, que nous appartenons au règne animal, parce que nous nous mouvons et nous avons une vie organique et nous avons des sensations, et nous appartenons au règne humain, *homo sapiens*, parce que nous avons l'animalité et en même temps, la rationalité.

Mais est-ce tout? Tournons les pages du *Vocabulaire de Philosophie* nous lisons ces réflexions de M. Maurice Blondel: « Pour la précision du langage philosophique et théologique, il importe de réserver autant que possible le terme Surnaturel à son usage technique et à son sens fort, tel qu'il est historiquement défini, sans que l'on se contente de vagues significations étymologiques. Est Surnaturel, à la rigueur de ce vocable, qui a son origine et son application pleine dans le langage chrétien. ce qui, procédant d'une condescendance gratuite de Dieu, élève la créature intelligente à un état qui ne saurait être l'état de nature d'aucun être créé, à un être qui ne saurait être ni réalisé, ni mérité, ni même conçu expressément par aucune force naturelle; car il s'agit de la communication de l'intime vie divine, *secretum Regis*, d'une vérité impénétrable à toute vue philosophique, d'un bien supérieur à toute aspiration de la volonté. Nous initiant au mystère de sa Trinité, le Dieu caché nous révèle les processions divines, la génération du Verbe par le Père et le Fils et la spiration de l'Esprit

par le Père et le Fils; et par amour il convie tous les hommes à la participation de sa nature et de sa béatitude, les rendant *divinae consortes naturae*. Adopté par le Père, régénéré par le Fils, oint par l'Esprit, l'homme est par grâce ce que Dieu est par nature et dans le temps se renouvelle le mystère de l'éternité. Il ne dit plus à Dieu: « mon Maître », mais « mon Père ». Adoption édifiante qui sans confusion de nature ou de personne, réalise le vœu suprême du Christ: « *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, et ipsi in nobis unum sint* ». Joan, XVII, 21. En un sens dérivé, tout ce qui se rapporte à cet ordre de grâce a pu par extension comporter l'épithète de surnaturel (préternaturel, surnaturel *quoad modum*, etc.) ; mais à vrai dire, rien de ce qui est ou physique, ou métaphysique, voire même miraculeux, rien de ce qui ne va pas à la charité et à l'union déifiqua, n'est absolument surnaturel ».

N'est-ce pas le surnaturel, notre règne biologique tout spécial et différent de la biologie de ce monde, qui, pour nous servir des mots du Christ, n'est pas de ce monde? S'il en est ainsi, cet autre règne forme une partie de notre milieu auquel nous devons nous adapter.

Il ne s'agit pas ici de prouver l'existence réelle de ce règne ou d'en exiger la foi. Je suis content si on l'accepte comme une hypothèse, parce que, même considérée comme une hypothèse elle est utile à ma cause. Il suffit qu'il y ait une opinion par ci et par là qu'il existe un règne surnaturel dans le sens biologique déjà expliqué: « A moins qu'une personne renaisse, elle ne peut pas entrer dans le règne de Dieu », indique un règne

(1) *Vocabulaire de la Philosophie de la Société Française de Philosophie*, p. 540, 5441.

si distinct de cet ordre matériel qu'une personne doit renaître pour y entrer. « Soyez conformes à l'image du Fils », indique un type auquel nous devons nous conformer. Dans le règne des animaux, par exemple, il y a des types divers et chaque animal qui naît, croît selon ce type. Un petit protoplasma est doué de la vie d'un poisson et quand ce protoplasma se développe, il doit nécessairement devenir un poisson. Un autre petit morceau de protoplasma est doué d'une vie de cheval et quand il se développe il doit devenir un cheval. Dans chaque espèce, il y a un type selon lequel l'animal doit se développer. De la même façon, dans la vie chrétienne, le Christ est le type selon lequel nous devons nous développer. De plus dans les membres de chaque espèce, il y a certaines activités propres qui se trouvent seulement dans les membres de cette espèce; et dans l'âme qui est soulevée à l'ordre surnaturel, il y a des pouvoirs spéciaux et en particulier le pouvoir de choisir le bien en soi, l'ordre intrinsèque de l'univers de préférence au bien privé. Comme le remarque St-Paul: « Je peux faire tout par celui qui me réconforte ». Dans l'*Imitation du Christ*, il y a un chapitre entier qui décrit les différences entre deux natures, l'une purement naturelle et l'autre surnaturelle.

Comme je dis, je fais allusion seulement à l'aspect biologique de certaines croyances religieuses. Nous pouvons remarquer d'abord, dans la doctrine de l'Eglise catholique, qu'il y a sept Sacrements qui sont sept points révélés de communication entre Dieu et l'Homme. Selon la doctrine que nous pouvons maintenant accepter comme une hypothèse, nous pouvons vraiment accomplir l'impossible et quand l'occasion se présente, sa-

crifier nous-mêmes au bien en soi. En effet, cette doctrine biologique (1) du règne surnaturel est la seule qui résout la grande difficulté de la vie morale. Quelle est cette difficulté? La loi est toujours simplement une idée; elle dit seulement: faites cela ou ne faites pas cela, mais nous savons bien que nos compagnons, nos occupations, nos passions et nos émotions sont des choses réelles. Il faut une réalité pour vaincre une autre réalité et selon la doctrine du surnaturel, il y a en nous une réalité divine qui nous rend capable de préférer le bien éternel infini à notre propre bien privé et nous sauve de la tyrannie de l'ordre matériel.

La croyance au règne surnaturel se trouve non seulement dans les Eglises chrétiennes, mais aussi parmi une grande partie de la race humaine et ce qui est très intéressant, c'est que nous la trouvons parsemée par ci et par là même parmi les primitifs. Durkheim dit: « Est-ce un résultat physique qu'on veut obtenir? La confiance ressentie fera croire que ce résultat est ou sera obtenu par les moyens employés. A-t-on commis quelque faute que l'on veut effacer? Le même état d'assurance morale fera prêter aux mêmes gestes rituels des vertus expiatoires. Ainsi, l'efficacité apparente semblera changer alors que l'efficacité réelle reste invariable, et le rite paraîtra remplir des fonctions diverses bien qu'en fait il n'en ait qu'une, toujours la même » (2). Et dans une autre page il cite (3):

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force

(1) Dans le sens spécial déjà indiqué.

(2) E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Librairie Félix Alcan, 2^e édition, p. 552.

(3) *Ibidem*, 277.

absolument distincte de toute force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien soit pour le mal et que l'homme a le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer. C'est le mana. Je crois comprendre le sens que ce mot a pour les indigènes... C'est une force, une influence d'ordre immatériel, et, en un certain sens surnaturel; mais c'est par la force physique qu'elle se révèle, ou bien par toute espèce de pouvoir et de supériorité que l'homme possède. Le mana n'est point fixé sur un objet déterminé, il peut être amené sur toutes espèces de choses... ».

Ici nous trouvons clairement la croyance à l'ordre immatériel et en un certain sens, surnaturel, et nous verrons plus tard si cette croyance est irrationnelle.

Mais comment est-il possible d'entrer dans ce règne surnaturel? La réponse se trouve dans les recherches de Robertson Smith citées par Durkheim. Parlant du repas religieux il dit: « De plus, c'est un repas auquel les fidèles qui l'offrent prennent part en même temps que le dieu auquel il est offert. Certaines parties de la victime sont réservées à la divinité; d'autres sont attribuées aux sacrifiants qui les consomment; c'est pourquoi, dans la Bible, le sacrifice est parfois appelé un repas fait devant Iahve. Or, les repas pris en commun passent, dans une multitude de sociétés, pour créer entre ceux qui y assistent un lien de parenté artificielle. Des parents, en effet, sont des êtres qui sont naturellement faits de la même chair et du même sang. Mais l'alimentation refait sans cesse la substance de l'organisme. Une commune alimentation peut donc produire les mêmes effets qu'une commune origine. Suivant Smith, les banquets sacrificiels auraient précisément pour objet de

faire communier dans une même chair le fidèle et son dieu afin de nouer entre eux un lien de parenté. De ce point de vue, le sacrifice apparaissait sous un aspect tout nouveau. Ce qui le constituait essentiellement, ce n'était plus, comme on l'avait cru si longtemps, l'acte de renoncement que le mot de sacrifice exprime d'ordinaire; c'était avant tout un acte de communion alimentaire » (1).

Si maintenant nous retournons à l'histoire des Grecs et des Romains, nous trouvons le même phénomène d'un règne surnaturel. Parmi les Grecs, nous trouvons, par exemple, les oracles et le fait que les dieux étaient considérés comme citoyens de la même cité. Un fait historique illustre cette croyance. Pendant la guerre entre les Grecs et les Asiatiques, les Athéniens durent abandonner leurs cités et se réfugier dans des vaisseaux dans le port de Salamine. Pendant qu'ils étaient sur le pont ils tournaient des regards vers leur cité bien-aimée et ils voyaient la sainte procession des mystères d'Eleusis (2).

Et chez les Romains, nous pourrions considérer de la même façon les croyances dans l'efficacité de certains rites et cérémonies extérieures, par lesquelles on pourrait entrer en communication avec le règne surnaturel. Nous voyons, par exemple l'« aqua lustralis » des Romains, leur feu toujours brûlant dans le Temple de Vesta, la confarreatio ou l'ingestion d'un morceau de pain blanc au temps de la forme solennelle du mariage et auxquels correspondent l'eau bénite de l'église Catholique, la lampe toujours allumée devant le sanctuaire, les

(1) *Ibidem*, 481.

(2) Les dieux étant considérés comme des concitoyens.

nonnes, le sacrement du mariage avec la messe et la communion et le titre Pontifex maximus se trouve chez les Romains et chez les catholiques.

Cette croyance dans un règne au-dessus du règne naturel se trouve dans des régions si diverses, des civilisations si diverses, que l'on doit demander si l'on peut l'attribuer à la société ou à la nature humaine. Mais comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas ici de prouver la réalité de ce règne surnaturel ou de distinguer entre la vérité et la fausseté dans les croyances religieuses. Il suffit qu'il y ait des croyances et des opinions d'une telle nature parce qu'elles formeraient une partie de la pensée vivante, une partie du milieu dans lequel l'homme doit vivre et dans lequel il doit s'adapter. Mais peut-être quelqu'un répondra : vous devez admettre qu'au moins chez les primitifs, la croyance dans un règne surnaturel est irrationnelle.

Nous répondrons. M. Bergson insiste pour nous conseiller de retourner à la simple intuition. Il nous conseille de dégager les données vraiment immédiates de la conscience de toutes les superstitions et idées associées, habitudes acquises, conventions ou préjugés imperçus qui les dissimulent ou les déforment, revenir à une sorte d'intuition primitive naïve des choses et de la vie, retrouver dans le jaillissement spontané les données d'un sens commun. Sous toutes les constructions artificielles de nos facultés d'abstraire et de généraliser, il s'agit de retrouver la vie même de l'expérience directe.

Il dit encore que la philosophie ainsi entendue n'est

qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'inconscient (1).

Telle est l'opinion de M. Bergson et les tribus primitives, en particulier, les indigènes d'Australie, sont les disciples de M. Bergson. Heureusement ou malheureusement, ils ne pouvaient pas faire des distinctions et des généralisations philosophiques, ils font comme les enfants; ils devraient ne regarder que les données immédiates de la conscience, les faits. Et quels étaient les phénomènes qu'ils contemplaient avec leur intuition primitive et naïve?

Ils se sentaient entourés par des choses matérielles de la nature et ces choses ne se représentaient immédiatement que comme forces agissantes dans l'espace, des formes qui produisaient en eux certaines sensations. Ils regardaient les choses plus ou moins comme des enfants regardent une chose brillante qui se présente à leurs regards. Pour l'enfant, un morceau de verre scintillant n'est pas matière, un verre, mais purement quelque force qui cause en lui certaines sensations.

Plus tard, le primitif remarqua que ces forces agissaient avec une certaine régularité, selon un certain ordre. Entre une série de phénomènes et une autre, il y avait une succession régulière. A l'hiver, par exemple, succédaient le printemps et les autres saisons. Il observait que les mouvements apparents du soleil et de la lune ne procédaient pas par hasard, mais par une succession apparemment préfixée et déterminée. N'étant pas encore des hommes de science et n'ayant pas des ins-

(1) Introduction à la métaphysique, *Rev. de métaph. et de morale*, Janv. 1903, p. 27, cité par D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, p. 255.

truments de précision mathématiques, ils ne pouvaient pas formuler ce que nous appelons les lois de la nature, par exemple, qu'un corps qui tombe descend avec une vitesse croissante, exactement de la même manière. Mais, en général, ils remarquaient la régularité d'action dans les choses matérielles.

Jusque là, ils ne commettaient pas d'erreur, ils attendaient seulement les phénomènes comme ces phénomènes se présentaient. Chaque homme étant né avec les mêmes yeux, avec les mêmes oreilles, avec la même nature, naturellement vit et entendit les mêmes choses. Leurs parents aussi étaient des phénomènes qui formaient une partie du monde qui les entourait.

Mais quel fut leur second pas? Ils virent naïvement la nature de ces choses et comme s'ils étaient disciples de M. Bergson, et non semblables à certains philosophes modernes, ils ne se perdaient pas dans les nuages des théories et dans les superstructures mentales et ils s'attachaient aux faits donnés immédiatement par la conscience. Les choses de la nature restaient encore des forces et ce qui dirigeait le mouvement de celles-ci était l'intelligence, une intelligence ou un esprit plus ou moins semblable au leur.

Leur raisonnement était très simple. Il doit y avoir une cause de cette régularité. Je sais par ma propre expérience que l'intelligence peut donner une succession régulière à des actions. La cause suffisante est là, c'est-à-dire l'intelligence, cause apte à produire ces effets. Il n'y a pas besoin de chercher une autre cause. (Ceci est un principe sage de philosophie).

Et puis, au sujet de la croyance à la communion, parmi les primitifs, le corps était toujours ce qu'il est vrai-

ment, une force qui agit sur nous, produisant certaines sensations; et il y a aussi l'action de l'intelligence, de façon que, quand nous touchons un objet, la force agit sur nous et elle a déjà un rapport avec nous. Il est vrai que dans nos civilisations modernes, l'homme devenu adulte regarde un objet matériel comme s'il était matière morte dans l'espace. Comme les hommes, au temps de Galilée, voyaient un vrai phénomène, l'apparence d'un soleil qui tourne autour de la Terre; de même façon, sur le vrai phénomène des forces agissant sur nous, les hommes portent un faux jugement, fabriquant pour eux-mêmes le concept de matière morte.

Que reste-t-il à dire? Si une personne non seulement touche, mais actuellement mange une chose, cette force, cette substance qui soutient les qualités de couleur, goût, etc... s'unit à nous. Ce qui avait été matière extérieure, maintenant devient une portion de notre chair, que nous sentons de la même façon que nous sentons les autres membres de notre corps.

La croyance dans la communion, même chez les primitifs, est fondée sur la nature du corps, comme il se présente à notre connaissance immédiatement. Il n'est pas seulement une chose irrationnelle, la création accidentelle de quelques tribus. Et plus encore, la croyance à un règne surnaturel (en prenant le mot surnaturel dans sa plus large signification), est, comme nous l'avons déjà vu, fondée sur ce qu'enseigne la raison. Et même si cette croyance était irrationnelle, l'esprit, comme dit un grand poète, est son propre lieu et cette croyance forme une partie de notre milieu auquel nous devons nous adapter (1).

(1) Milton, *Lost Paradise*.

Les théories de Metchnikoff admettent une justification qui en partie, répond à la critique que M. Parodi en fait : « Après cela, le programme proprement médical qu'a tracé le docteur Metchnikoff n'en garde pas moins toute sa valeur pratique; et il va sans dire que l'œuvre de haute hygiène, physique et éthique par contre-coup, à laquelle il convie notre temps, la lutte contre la maladie et la vieillesse, restent incontestablement parmi les fins que l'homme ne cessera jamais de se proposer. Mais de là à résoudre le problème moral et à déterminer d'une manière satisfaisante les fins légitimes de la conduite humaine il y a loin. La biologie, en tout état de cause, n'y saurait suffire et il nous faudra examiner si d'autres sciences, telles que la sociologie, aussi confiantes en leurs jeunes forces, y pourront parvenir davantage » (1).

En effet, tout ce qui est nécessaire est de donner une signification assez large au mot « adaptation » et vraiment, Metchnikoff lui-même a commencé à faire cela en disant que la morale « doit être fondée, non sur la nature viciée, telle qu'elle est actuellement, mais sur la nature idéale ». S'il avait demandé pourquoi la nature humaine est viciée, et s'il avait cherché les moyens de guérir cette nature viciée, il n'y aurait plus eu d'objection à sa théorie. Ainsi, il aurait fallu examiner la nature du milieu auquel nous devons nous adapter et il aurait été plus facile aussi d'échapper à la nécessité que nous voyons dans l'ordre matériel et d'entrer en possession de la liberté.

(1) D. Parodi, *Le Problème moral*, p. 32.

CHAPITRE IX

LA MORALE ET LA SOCIOLOGIE

Au lieu de chercher la nature de la morale, dans sa nature même, ou dans l'analyse de ses éléments, ou dans celle de l'individu, l'école de sociologie, de nos jours, la cherche dans la nature de la société. M. D. Parodi expose la théorie de quelques sociologues très éminents dans les lignes suivantes : « Mieux encore, la morale paraît, chez quelques-uns, se confondre avec la sociologie même ou n'en être qu'une partie ; elle devient vraiment la physique des mœurs ou, comme dit très clairement M. Lévy-Bruhl, la *Science des Mœurs*. Les faits moraux n'ont pas à être construits, ni même justifiés, mais à être observés et décrits comme des faits physiques ou chimiques ; ils s'imposent du dehors au savant en tant que réalités objectives, dans les coutumes, les institutions, les croyances de chaque société. Pas plus qu'on ne peut les déduire à priori, on ne peut les orienter à volonté. En les étudiant dans le passé comme dans le présent, en distinguant ce qu'ils présentent de permanent et ce qu'ils présentent de variable, en voyant comment, à quelles conditions et dans quel sens ils se sont modifiés jusqu'ici, on pourra en dégager les lois nécessaires et constituer la morale à l'état de science comme s'est constituée à l'état de science la biologie. C'est la comparaison à laquelle nos sociologues reviennent sans cesse : la biologie ne fut vraiment une science que du jour où, en possession enfin d'une méthode rigoureuse, elle renonça à spéculer sur le principe vital pour

observer le déterminisme de la vie, et c'est par là qu'elle rendit possible la technique médicale qui d'empirique et superstitieuse, devint elle-même de plus en plus positive et sûre. Il s'agit donc beaucoup moins de fonder une « morale scientifique » qu'une « science de la morale (1) ».

Telle est la morale des sociologues clairement exposée par M. Parodi. Dans cette espèce de morale, aucune liberté n'est possible ; nous nous trouvons absolument dans la nécessité, à laquelle nous ne pouvons échapper ; de plus, cette nécessité est basée sur un élément de l'irrationalité. Voici ce que dit M. Lévy-Bruhl : « Une morale, même quand elle veut être théorique, est toujours normative, elle n'est jamais vraiment théorique (2) ». Ici, nous trouvons la vraie nature de cette nécessité sociale, c'est-à-dire une opposition entre la morale normative et la morale théorique. Cette théorie suppose que la catégorie du devoir n'a aucune base de rationalité. Quelle espèce de morale est ceci ? L'homme est un être rationnel, comme l'admettent au moins beaucoup de philosophes. Telle est sa position dans l'ordre de l'univers et comme M. Janet nous a déjà dit la morale consiste à reconnaître cet ordre. Mais si l'homme doit obéir à un impératif, seulement parce qu'il commande, alors il doit agir contre sa propre nature comme un être rationnel, un processus qui serait en soi une immoralité.

En d'autres termes, une morale divorcée de la rationalité est une contradiction logique. Et ce que dit M. Pa-

(1) D. Parodi, *Le Problème moral et la Pensée contemporaine*. Librairie Félix Alcan, p. 36.

(2) *Ibidem*, 37.

rodi est bien vrai en commentant sur la théorie de M. Lévy Bruhl que la morale serait toujours seulement normative. « Ce qu'elle nous prescrit ou nous ordonne, en effet, n'est nullement dicté par la pure raison ; nos règles de conduite, le moraliste les découvre dans les coutumes, les lois et les opinions de son temps et de son pays, et les retrouve encore, comme en un miroir, dans les jugements spontanés de sa propre conscience. Les théories par lesquelles il prétend les légitimer ensuite et les déclarer universelles, valables pour tous et pour toujours n'y sont à l'ordinaire reliées que par une vaine dialectique ; il serait d'autant plus incapable d'en dégager ainsi, à priori, l'origine et le fondement véritable que cette origine se trouve le plus souvent dans des coutumes anciennes dont le sens primitif ou les transformations lui échappent et que l'histoire peut seule expliquer parfois, à force de patientes recherches et de minutieuses analyses » (1).

En vérité, cette doctrine que la morale se trouve seulement dans les pensées, les coutumes et la contrainte de la société n'est qu'une partie de la proposition plus universelle que toutes nos pensées et opinions viennent de la société. Ici on peut citer les mots de F. Giddings, un des principaux auteurs de la doctrine sociologique : « Chaque génération nouvelle est née dans ce milieu spécial et doit s'adapter aux formes établies. La société, quoique formée d'individus, a une réaction puissante sur chaque individu. A l'enfance des nations dit Montesquieu, l'homme forme l'Etat. Dans leur maturité, l'Etat forme l'homme. De même l'expérience collective modèle l'expérience de l'individu. Elle fait qu'un homme accepte ce qu'il ne

(1) D. Parodi, *Le Problème moral et la Pensée*, p. 37.

peut comprendre, obéit à ce quoi il ne croit pas ; ses pensées ne sont siennes qu'en partie, elles sont aussi les pensées des autres. Ses actions sont guidées par la volonté d'autrui. Il la présente même en s'insurgeant contre elle. Sa règle est extérieure. Cela est vrai que tous les hommes affirment et que l'expérience ne contredit pas : *Consensus gentium*. Si un homme ne voit pas cette vérité, on le juge anormal ou on le déclare fou. S'il ne ressent pas ce que tous ressentent, il cesse de compter, sinon dans la statistique des anormaux (1) ».

Cette citation de Lewes citée par M. Giddings et que M. Giddings appelle une définition excellente de ce qu'il appelle l'esprit général montre la difficulté de trouver aucune rationalité dans une morale qui ne dérive que de la société. On doit admettre que M. Giddings, page 126, fait ce qui en d'autres circonstances serait une critique très importante de l'opinion de Lewes en disant que « Lewes n'a pas distingué l'esprit général d'une communauté particulière et l'esprit général de l'humanité. Il est utile de chercher cette distinction. Chaque communauté ou chaque tribu, chaque nation a son propre esprit social qui diffère davantage de l'esprit social de toute autre société, que l'apparence physique de l'une ne diffère de celle de l'autre. Cependant, toutes les communautés ont en commun certains sentiments, certaines idées ; il y a un esprit humain (1) ». Ici il y a une suggestion très importante: F. Giddings aurait dû poser la question au sujet de la nature de cet esprit humain et des éléments qui la consti-

(1) F. Giddings, *Principes de Sociologie*, trad. par de Lestrade, Librairie E. Brière, 1897, p. 126.

(1) *Ibidem*, 127.

tuent et puis, il aurait découvert peut-être qu'il y a certains éléments dans la nature humaine et que ces éléments sont la vraie cause de ce que nous appelons vérité, obligation morale.

Mais une déclaration que la morale ne vient pas que de la société, ou un manque de voir aucune base de la morale que la société, implique une tyrannie insupportable. L'Eglise catholique est accusée par les protestants d'exercer une tyrannie, mais cette tyrannie est basée au moins sur un titre de rationalité. Dans l'acte de foi, le catholique dit : « je crois à l'Eglise parce que Dieu, qui est la vérité, a révélé cette vérité à l'Eglise. Une croyance, une morale de cette nature au moins a un titre de rationalité.

Il est vrai que par ci par là, quelques sociologues semblent entrevoir la vérité. Durkheim dit : « Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers, dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée. Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui sont son unité et sa personnalité (1) ». Durkheim ici admet qu'il y a quelque chose d'éternel qui survit aux symboles particuliers de la société. On peut regretter que Durkheim ne soit pas allé plus loin et n'ait pas demandé la nature de cette chose éternelle, si cette chose éternelle vient de la collectivité de la société ou de la nature humaine des membres de la société. En effet, nous allons essayer de

(1) E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Religion*, Librairie Félix Alcan, 2^e édition, p. 609.

prouver qu'elle appartient aux idées-forces de M. Fouillée où comme l'admettent certains philosophes, il y a quelque chose d'éternel.

Et puis la citation : « Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, le fait de l'association est le plus obligatoire de tous, car il est la source de toutes les obligations. Par suite de ma naissance je suis obligatoirement rattaché à un peuple déterminé. On dit que, dans la suite, une fois adulte, j'acquiesce à cette obligation par cela seul que je continue à vivre dans mon pays. Mais qu'importe ? Cet acquiescement ne lui enlève pas son caractère impératif. Une pression acceptée et subie de bonne grâce ne laisse pas d'être une pression. D'ailleurs, quelle peut être la portée d'une telle adhésion ? D'abord, elle est forcée, car dans l'immense majorité des cas il nous est matériellement et moralement impossible de dépouiller notre nationalité ; un tel changement passe même généralement pour une apostasie. Ensuite, elle ne peut concerner le passé qui n'a pu être consenti et qui pourtant détermine le présent. Je n'ai pas voulu l'éducation que j'ai reçue ; or, c'est elle qui plus que toute autre cause, me fixe au sol natal. Enfin, elle ne saurait avoir de valeur morale pour l'avenir, dans la mesure où il est inconnu. Je ne connais même pas tous les devoirs qui peuvent m'incomber un jour ou l'autre en ma qualité de citoyen ; comment pourrais-je y acquiescer par avance ? (1) ».

On peut bien admettre que dans l'immense majorité des cas, il nous est naturellement et moralement impossible de dépouiller notre nationalité, mais en ce qui concerne

(1) E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Librairie Félix Alcan, 8^e édition, p. 128.

la morale et la liberté, cela n'est pas un obstacle très sérieux ; il reste un vaste champ pour l'exercice de la liberté. On pourrait aussi plaider que nous vivons dans un certain climat, mais nous savons bien que les moralités varient beaucoup dans le même climat. Et de plus, nous devons nous rappeler que nos idées de la morale viennent d'autres sociétés, par exemple de la société de l'Eglise ou de la famille. Mais même si nous considérons la société de l'Etat, Durkheim semble reconnaître la présence de quelque étalon qui n'est pas seulement social. Dans une note il dit : « Voilà pourquoi toute contrainte n'est pas normale. Celle-là seulement mérite ce nom qui correspondrait à quelque *supériorité sociale, c'est-à-dire intellectuelle et morale*. Mais celle qu'un individu exerce sur l'autre parce qu'il est plus fort ou plus riche, surtout si cette richesse n'exprime pas sa valeur sociale, est anormale et ne peut se maintenir que par la violence ».

Ici on peut se demander où est l'étalon au moyen duquel nous pouvons dire s'il y a une supériorité intellectuelle ou morale. Selon Giddings et quelques autres sociologues, cet étalon même vient de quelque société. Ainsi encore la question se pose si cette autre société a quelque supériorité qui puisse nous donner un juste étalon ; ainsi nous nous trouvons dans un cercle vicieux si nous n'admettons pas quelque étalon qui est indépendant de la société, qui est respectable en soi. Et puis retournant à la citation de Durkheim où il parle de l'éducation, est-il vrai que nous ne pouvons pas nous dégager de l'éducation que nous avons reçue, de l'influence de notre milieu ? Il

(2) *Ibidem*, 151.

faut seulement lire l'histoire pour savoir très bien qu'une personne peut penser et agir contre toute la société dans laquelle elle est placée. Par exemple, Pierre le Grand de Russie, qui a transformé la civilisation russe. En effet, Durkheim a oublié la présence des grands penseurs comme Copernic qui, nonobstant toutes les traditions de la société, enseigna que le soleil n'allait pas autour du monde. Et comme nous le verrons plus tard, même les hommes ordinaires n'acceptent pas les pensées de la société aveuglément, mais en partie parce qu'ils voient l'élément de vérité dans ces pensées (1).

Enfin, retournant aux *Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, nous lisons les mots suivants : « Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience des consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions communicables. En même temps qu'elle voit de haut, elle voit au loin ; à chaque moment du temps, elle embrasse toute la réalité connue ; c'est pourquoi elle seule peut fournir à l'esprit des cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres, qui permettent de les penser ».

On peut exposer cet argument de Durkheim dans le syllogisme suivant : une conscience des consciences est la forme la plus haute de la vie psychique, mais la conscience collective est une conscience des consciences, ergo, la conscience collective est la forme la plus haute de la

(1) Dans une société comme celle de l'Etat, il y a deux courants de pensée, c'est-à-dire la pensée des grands penseurs, et la pensée de la foule.

(1) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Religion*, p. 633.

vie psychique. Mais il n'a pas prouvé la majeure. On entend quelquefois parler du pouvoir magique d'un nombre. A quel nombre commence l'activité miraculeuse de la pensée collective de cette conscience de consciences ? Dix, cinquante ou cent... ? Mais alors, nous devons rappeler que le nombre des fous est infini, et qui a lu les œuvres de Gustave Le Bon et la *Sociologie Psychologique* de Ross, peut avoir quelques notions de la valeur des grandes collections d'individus, de la conscience des consciences.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, Durkheim semble quelquefois entrevoir la vérité et en particulier quand il dit : « On comprend comment chaque religion peut avoir sa vérité intrinsèque ». Précisément, ce seul mot *intrinsèque* est une admission que toute la théorie de certains sociologues est fausse, parce que si la vérité est intrinsèque, elle ne vient pas de la société.

Et si nous admettons la vérité intrinsèque, nous avons vraiment quelque chose qui est en dehors, et en particulier au-dessus des contingences individuelles et locales. Mais si nous regardons en général la théorie de la morale soutenue par les sociologues de nos jours, nous n'avons qu'une nécessité qui est aveugle et irrationnelle.

Comme M. Parodi l'exprime éloquemment « si le totem primitif et plus tard les dieux de toutes les religions n'expriment jamais au fond que la puissance sociale et le respect sacré qu'elle inspire, comment prétendre qu'en les ramenant à leur origine positive, on n'en ébranle pas l'autorité et que la foi du croyant qui s'adressait à l'Ab-

(2) E. Durkheim, *Revue de métaph. et de morale*, nov. 1909, p. 374.

solu même, subsistera en fait ou se croira justifiée à la réflexion, si elle ne trouve plus d'autre objet où se prendre que le clan ou même la nation, c'est-à-dire une société humaine si lamentablement petite et si faible dans le vaste univers ? Comment concevoir enfin que nos classifications ou nos concepts, notre logique, notre idée du temps ou de l'espace, n'aient pas de fondement plus solide que la manière dont telle tribu primitive avait orienté ses tentes, ou dont les divers groupes constitutifs s'y étaient distribués, ou que l'alternance des fêtes et des travaux accomplis en commun ? Comment admettre à la rigueur de telles explications sans rendre toute pensée précaire et d'ailleurs inintelligible ? (1) ».

Il arrive souvent qu'une erreur tout-à-fait abstraite et philosophique soit suivie de conséquences pratiques funestes. Et la tyrannie de la nécessité aveugle exercée par la doctrine de certains sociologues peut se manifester, même dans le monde économique. Un des professeurs les plus distingués des Etats-Unis a exprimé l'opinion trop générale que même tout droit de la propriété privée vient de la société, parce que s'il n'y avait pas l'état de la société, ce droit ne serait pas respecté, il n'y aurait pas de sanction. On pourrait répondre qu'avant l'existence de la société civile, il y avait le droit de propriété. Un primitif a construit une habitation ; il ressent comme une injure le vol de sa propriété ; le droit en ce cas est indépendant de la société de l'Etat qui n'existe pas. Il peut dire le mot « non ». Une chose matérielle est entrée légitimement dans la sphère de sa personnalité et s'est jointe

(1) D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*. Librairie Félix Alcan, 3^e édition, p. 154.

à lui, et puis la loi éternelle proclame : « Ne faites pas une injure à votre prochain ». Une chose est le droit, une autre est le pouvoir de défendre ce droit. Si toute la société de l'Etat disait : « Donnez-moi tout votre argent, je ne vous donnerai aucune compensation », on pourrait répondre « non ». Et si au moyen de la force brutale, on m'arrachait tout mon argent, à ce moment, le droit brillerait de la splendeur la plus éclatante.

Il serait vraiment très utile de rechercher dans les faits actuels pour voir si nos vérités, nos pensées, nos coutumes, nos mœurs, tout vient de la société. Il est vrai que quand nous étions petits, nos idées, nos coutumes, semblaient venir de quelque société, de la famille ou de l'Etat. Mais de quelle manière ? On nous disait peut-être : « Voilà le soleil » et nous le voyions et croyions à son existence, non parce que l'on nous le disait, mais parce que nous le voyions réellement. On nous a dit : « Tout un gâteau est plus grand qu'une partie », et nous le croyons parce que nous le voyions. Il est vrai que la société, par ses suggestions, nous stimule à penser ses idées, mais cela est tout, l'assentiment est donné aux choses que nous voyons en réalité. Et plus tard, on nous a dit qu'il y a un Dieu qui a fait toutes les choses et nous avons accepté cette affirmation, non aveuglément, mais parce que nous voyons la rationalité de cette idée : que quelque cause a produit l'effet. Ce serait une expérience très intéressante que quelque société, seulement pour une épreuve, essayât d'enseigner à l'enfant des mensonges, par exemple que 2 et 2 font 6, que la partie est plus grande que le tout. Sans doute, en beaucoup de cas, l'effort faillirait parce que ce serait seulement une question de noms. Si

par exemple $1 + 1 = 6$ au lieu de deux, le mot six aurait toujours la signification de deux. Dans les autres cas probablement, on découvrirait que l'objet de la croyance, d'abord aveugle, changerait par l'activité individuelle, l'enfant préférant croire à quelque chose de vrai en soi-même.

Mais comment expliquer le fait que bien des fois, la morale de la société est plus ou moins fausse, avec la conséquence que les membres croient que certaines choses sont bonnes, tandis qu'elles sont mauvaises ? Ce phénomène ne montre-t-il pas que tout vient de la société ? Comment expliquer la diversité des religions ? Nous avons déjà fait allusion à la doctrine proposée par M. Janet, qu'il y a un ordre dans l'univers, mais il ne s'ensuit pas que tous les hommes ont une vision égale de cet ordre. Quelquefois, par ignorance, ils appellent le bon, mauvais, ou le contraire. D'autres, par une ignorance coupable, par un acte de la volonté, mentent à eux-mêmes et aux autres. De plus, dans chaque religion, même erronée, il y a quelque élément de vérité. Consultons notre expérience. Non seulement les chrétiens, mais les juifs et les mahométans croient à un seul dieu. Même les idolâtres voient au moins que chaque effet est produit par quelque cause et c'est l'élément qui demande et reçoit l'assentiment. Il ne s'agit pas de discuter ici si l'Eglise est la vraie église, mais seulement j'attire l'attention sur le fait que cette église indirectement rejette de sa communion ceux qui affirment qu'une personne en dehors l'église ne peut pas être sauvée, si elle est de bonne foi et si elle agit selon la lumière qu'elle a. Pie IX,

(1) Pape Pie IX, *Allocution « Singulari quadam »*, 9 Déc. 1854.

après avoir déclaré que nous devons croire *ex fide* que nulle personne peut être sauvée en dehors de l'Eglise, déclarer que certainement de la même manière nous devons croire que ceux qui ont une ignorance invincible de la vraie religion ne sont pas coupables devant les yeux de Dieu et que nulle personne ne peut oser dire les limites de cette ignorance qui varient « juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et veritatem ». C'est-à-dire, par implication, entre des limites ils voient la vérité. Mais comment serait-ce possible si une religion était absolument fausse ? L'implication est claire. Au lieu de dire que toutes religions différentes sont fausses, nous devons dire que toutes voient plus ou moins la vérité (1).

Nous acceptons beaucoup de nos croyances, non par une contrainte sociale, par une nécessité, mais par une contrainte qui nous laisse plus ou moins de liberté, et la nature de cette contrainte se trouve dans les idées, un fait qui nous conduit à la théorie des idées-forces de M. Fouillée. Sur la demeure de la sociologie moderne on voit écrit les mots : « Lasciate ogni speranza o voi ch' entrate qui ». Maintenant vient Béatrice qui nous conduira en d'autres lieux où nous pouvons peut-être échapper à une nécessité plus cruelle, plus fatale que les « male bestie » qui menaçaient Dante dans la forêt, cette nécessité que l'on voit dans l'ordre matériel.

(1) « St-Augustin dit qu'il y a dans toute erreur une parcelle de vérité ; c'est à la lueur de ces parcelles de vérité répandues dans les religions... que nous finissons par trouver le chemin qui mène à la seule religion révélée par Dieu. » Newman, *Grammaire de l'assentiment*, trad. de M^e G. Paris, 203.

CHAPITRE X

LA MORALE — LES IDÉES-FORCES

Dans le chapitre précédent nous avons déjà fait mention de la théorie de M. Fouillée sur les idées-forces. Lui-même explique en général sa théorie dans les mots suivants : « Par idées, nous convinmes de désigner, comme Spinoza, tous les états mentaux plus au moins conscients d'eux-mêmes et de leur objet. Quant à la force des idées, nous l'avons toujours prise en un triple sens. Au point de vue psychologique, c'est l'élément actif et appétitif que tout état de conscience renferme, outre son élément sensitif et son élément représentatif. L'état de conscience tend à réaliser son objet : toute idée d'une fin quelconque, en particulier, tend à se réaliser elle-même. Au point de vue physiologique, la force des idées consiste non dans une action qu'elles exerceraient mécaniquement, mais dans la loi vitale et plus que mécanique qui unit tout état de conscience à un mouvement conforme, lequel, s'il n'est pas empêché, réalise l'idée au dehors. Enfin, au point de vue de la philosophie générale, la force des idées consiste en ce que le mental, au lieu d'être un simple reflet accessoire de l'évolution universelle, en est un des facteurs primordiaux ; c'est même le seul facteur ou ressort véritable, dont le mécanisme n'est que le symbole. Le mécanisme exprime les relations réciproques et les lois de réalités qui sont en elles-mêmes mentales, c'est-à-dire douées de sensations et d'appétition. Tels sont les trois rapports sous lesquels nous avons opposé les idées-forces aux idées-reflets de

Spencer et de Huxley. Développant cette théorie sous ses aspects divers, nous en avons fait le centre de la construction qui embrasse la psychologie, la morale, la sociologie, et la cosmologie » (1).

Il serait utile à notre cause de rendre plus explicite la signification de ces mots. Au point de vue psychologique, c'est l'élément actif et appétitif renfermant tout état de conscience — l'état de conscience tendant à réaliser son objet semble attribuer la force des idées seulement ou principalement à la volonté, à l'appétit qui tend à réaliser ces idées. En ce cas, la force des idées ne viendrait-elle de nous? Mais prenons un exemple. Nous avons l'idée d'un ami qui nous a rendu un service, qui peut-être a sauvé notre vie. Cette idée n'exerce-t-elle pas une force, une contrainte sur moi, n'est-il pas vrai que nous nous sentons obligés d'agir d'une certaine manière et de vouloir montrer notre gratitude? Et si nous sommes ingrats, si nous répondons par des injures au lieu de remerciements, alors nous avons des remords parce que nous avons agi contre la contrainte de cette idée. Si la force des idées venait seulement de notre volonté, alors nous serions une loi à nous-même. Mais c'est l'idée qui me dit : fais cela ou ne fais pas cela. Et quelquefois nous pouvons être conscients d'une lutte contre cette force contraignante de l'idée et notre volonté, et ce combat montre clairement l'existence indépendante de la force des idées.

Mais M. Fouillée a attiré l'attention sur un fait fondamental, l'élément intrinsèque de la morale est l'idée. Chaque loi, quelle qu'elle soit, est une idée. L'homme,

(1) A. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, Librairie Delagrave, Nouvelle édition, p. 530.

s'il agit comme un être intelligent et moral, doit agir selon quelque idée qui est présente à son esprit. Et ici on ne peut manquer de remarquer que la théorie de M. Fouillée contient une réfutation de la théorie de l'école sociologique et en même temps montre l'élément de vérité qui est contenu dans cette théorie, que le fond de la morale se trouve dans la société, parce que de la société vient tout ce qui est opportun dans notre civilisation, et parce que la société est en dehors de nous et au-dessus de nous et exerce sur nous une contrainte pour le concept d'obligation. Mais en aucun cas, la société, en ce qui nous concerne, n'existe si nous n'en avons pas l'idée. Et de plus, c'est l'idée de la société qui nous montre qu'il y a des sociétés qui doivent être respectées et obéies. Mais toujours, cette contrainte ne vient pas de la société, mais de l'idée de la société.

Et de quelle façon l'idée de la société peut-elle exercer sur nous une force contraignante? Prenons par exemple la société de la famille. Dans notre enfance, nous avons quelque idée de cette société, de nos parents qui nous ont donné tant de bienfaits, qui sont les chefs de la famille, qui, pour me servir des mots de M. Janet, sont au-dessus de nous dans l'ordre de l'univers. Nous n'étions pas alors conscients d'une force aveugle exercée sur nous par la collectivité, par la peur de la punition, mais nous étions conscients que la volonté de notre père et de notre mère était digne de respect et d'obéissance en soi. J'en appelle à l'expérience de chacun; il en est de même de la société de l'Etat. C'est l'idée de la société de l'Etat qui exerce sur nous une force morale contraignante. Il est vrai que l'Etat à cause des forces matérielles à sa disposition, à cause de la for-

ce brutale, pourrait exercer de ce point de vue une autre espèce de force. Nous nous sentons faible en comparaison d'elle, mais autre chose est une conduite dictée par cette crainte servile, et autre chose, la conduite suggérée par l'idée d'une société douée d'une autorité à laquelle nous devons obéir simplement parce que nous devons obéir. Même ici, l'ordre matériel est tout à fait subordonné à l'ordre psychique et ne doit pas être confondu avec la contrainte éternelle, immuable, de la loi morale.

Le deuxième point de vue auquel se place M. Fouillée en ce qui regarde les idées-forces, est que cette force n'existe pas mécaniquement, mais dans la loi vitale et plus que mécanique qui unit tout état de conscience à un mouvement conforme, lequel s'il n'est pas empêché réalise l'idée au dehors. Ce point de vue soulève la question, si nous ne sommes pas encore dans le domaine du mécanisme. Parce que, si nous ne pouvons pas faire autrement que de réaliser cette idée, il semble y avoir une loi mécanique. En effet, si nous n'avions que l'idée d'une chose bonne, nous ne pourrions que vouloir réaliser cette idée. Tout dépend de la signification de l'expression « s'il n'est pas empêché ». Qui empêche ? Est-ce une force extérieure qui nous serre fortement le bras par exemple, quand nous voulons remuer le bras ou est-ce la présence d'une autre idée de telle façon que nous délibérons et choisissons d'agir selon cette autre idée ?

Au point de vue de la philosophie générale, il est certainement vrai que le mental est un des facteurs primordiaux de l'évolution universelle, le seul facteur à ressort véritable dont le mécanisme n'est que le symbole. Le mécanisme vraiment exprime les relations récipro-

ques, et les lois de réalité sont en elle-même mentales, c'est-à-dire douées de sensation et d'appétition.

Qu'est-ce que la classification des êtres matériels qui nous environnent? En dehors de l'esprit, il n'y a pas de classe. Chaque entité matérielle est isolée, séparée des autres. Les classes, comme telles, sont seulement dans l'esprit. Toutes les strates géologiques, cet ordre merveilleux que nous voyons dans les rochers et les minéraux de l'époque carbonifère et glaciaire par exemple, consiste en certaines idées dans notre esprit. Quand nous contemplons les êtres vivants et leur hiérarchie merveilleuse, cette hiérarchie n'est qu'une relation entre certaines idées qui sont dans notre esprit. Les lois mêmes dont l'univers matériel est l'expression, la loi de la gravitation par exemple, les lois biologiques qui gouvernent les mouvements des animaux et leur adaptation, tout se réduit à certaines idées dans notre esprit et à la relation entre ces idées. Il est certainement vrai que le mental, au lieu d'être un simple reflet accessoire de l'évolution universelle, en est un facteur primordial.

Mais les deux doctrines qui plus intimement concernent le fonds de notre discussion au sujet de la morale et du mécanisme et la liberté sont 1°) l'élément idéal, la rationalité, le point de vue objectif, la hiérarchie des biens que nous voyons dans les idées et 2°) la force qui s'exerce sur nous au moyens des idées, une force que nous avons déjà considérée dans le sens le plus vrai du terme.

Au sujet de la première doctrine, très significatif est ce que dit M. Parodi: « Et en quoi cette nécessité constitutive de la raison même serait-elle un persuasif plutôt qu'un impératif? Sans doute, la loi morale aura beau

se donner pour catégorique, encore faudra-t-il d'abord que nous la reconnaissons et l'acceptons pour notre loi, et donc il faudra qu'elle nous persuade; mais ne nous persuadera-t-elle pas précisément de sa valeur catégorique? N'est-ce pas le propre de la raison pratique aussi bien que théorique, de poser des valeurs qui valent par elles-mêmes, des valeurs vraies? Or, toute vérité conçue comme telle nous oblige intellectuellement; et si cette idée, portant sur des choses à venir que nous considérons comme dépendant de nous, devient idée-force pour se réaliser, elle rencontre les résistances aveugles de l'instinct ou de la passion ou de l'égoïsme; comment apparaîtra-t-elle dans son rapport à celles-ci, elle en qui seule le fait se connaît lui-même comme droit, comment apparaîtra-t-elle, sinon comme devoir et comme loi? S'il avait moins tenu à s'opposer à Kant, M. Fouillée se serait aperçu qu'il est conduit parfois à des formules toutes proches des siennes: « Ce qu'on nomme obligation, écrit-il, est un lien de vérité, une relation de solidarité indissoluble entre l'intelligence, la sensibilité et la volonté qui sont elles-mêmes indissolublement solidaires des rapports objectifs, loi ou liens des choses ». Et encore: l'idée-force de moralité apparaît à la conscience « sous la forme d'une loi sublime de l'intelligence, bien que ne contraignant pas la volonté individuelle, c'est-à-dire d'une obligation » (1).

Ici on voit que l'élément de l'obligation vient de la vérité et de la vraie valeur. L'homme voit dans l'idée ce qui est et il se sent obligé d'agir d'une certaine façon.

(1) D. Parodi, *Le Problème moral*. Librairie Félix Alcan, 2^e édit., p. 133.

Mais ici on peut faire l'objection qu'il y a des variations apparentes dans le code moral et comment pouvons-nous accorder ces variations avec le fait que la vérité ne change pas ? De ce point de vue, nous semblons nous trouver dans la même impasse que les sociologues avec leur code de moralité qui change de siècle en siècle avec les changements de la société. Voici les mots de M. Parodi dans son Commentaire sur la doctrine de M. Fouillée : « La hiérarchie des biens, si judicieuse et exacte qu'elle puisse être, dépend en effet de mille connaissances empiriques, varie avec tous les progrès des sciences de l'homme ou de la société, et reste encore sujette à révision. Bien mieux encore, ne faudra-t-il pas reconnaître avec les sociologues contemporains que la valeur des actes comme des sentiments humains peut être relative à certaines conditions de fait, et changer nécessairement lorsque celles-ci se modifient ? Le courage ou la chasteté, la prodigalité ou l'économie n'ont pas, au cours des siècles, une valeur immuable et la juste appréciation en peut varier du tout au tout selon les circonstances, les temps et les lieux » (1).

Maintenant, comment sortir de cette difficulté, de cet élément d'incertitude, qui semble présider dans la loi même ? D'abord, les sociologues ne peuvent jamais en sortir. Pour eux, la loi morale n'est que la création de la société et doit varier avec les changements de la société. Vraiment, sur la porte qui conduit à la demeure de la sociologie on peut écrire les mots célèbres : « *Lasciate ogni speranza voi ch' entate qui* ». Mais pour ceux qui soutiennent que la loi morale se trouve dans les idées, c'est tout autre chose. Admettons que les idées

(1) *Ibidem*, 137.

contiennent des valeurs vraies, qu'il y a une vérité qui nous oblige intellectuellement. N'est-il pas vrai alors que sans aucune inconsistance, nous pouvons admettre que notre vision de la vérité peut être plus ou moins obscure? L'ignorance, même les passions, les émotions et l'habitude d'agir contre la forme morale des idées obscurcit en nous la force morale. Quelquefois, on ne voit pas une certaine idée ou on la voit sous un aspect faux. Naturellement, dans ce cas, la loi pour nous est inconnue et elle est pour nous comme si elle n'était pas. Et si nous agissons habituellement contre l'obligation d'une certaine idée, après quelques temps nous perdons même la vision spéculative de cette idée, de la loi. Que chacun consulte sa propre expérience. Comme un enfant peut-être, il a désobéi à une loi. La première fois, il sent l'obligation de l'idée, il sent qu'il a mal fait, mais quand il a désobéi à plusieurs reprises, alors il ne sent plus de remords et pour nous servir des mots de l'Ecriture Sainte: « Voyant, il ne voit pas ». Mark Twain, le grand humoriste américain conteste l'opinion que l'homme d'une conscience mauvaise dort mal. Il remarque que c'est tout à fait le contraire. L'homme, d'une conscience mauvaise, dort très bien parce qu'il ne se soucie pas, précisément parce que d'après ses mauvaises actions, il n'a pas de remords, il a commencé à perdre même la vision spéculative de la loi.

De cette façon peut-être, on pourrait expliquer le fait que quelques personnes ont une vision de la loi morale plus parfaite que d'autres. Et on peut bien comprendre que quand une nation devient tout à fait corrompue, comme durant les dernières années de l'empire romain, la grande masse du peuple perd la vision spécu-

lative de la loi morale, et le luxe peut dominer, comme les divorces peuvent se multiplier sans aucune désapprobation, soit de l'individu, soit de la société. Quelquefois, une classe du peuple peut perdre la notion de la vérité, comme ce fut le cas chez les Pharisiens condamnés par le Christ parce que « ils appellent le bien mal et ils appellent le mal bien ».

Mais ceci n'est pas une objection valable à la théorie qu'il existe des valeurs vraies et objectives. Le soleil existe. Il y a des contrées où on ne le voit pas pendant la plus grande partie de l'année. Il y a d'autres lieux, où, pendant plusieurs mois, à cause des nuages, il y a seulement 4 ou 5 jours de plein soleil. Mais nous savons très bien que le soleil est là. De plus, même quand il y a le soleil, il y a des personnes aveugles qui ne le voient pas, nonobstant qu'il est tout clair dans le ciel. Mais cela n'est pas la faute de l'absence du soleil, mais la faute de l'absence de la sensation de la vue.

Venons maintenant au sujet de la deuxième doctrine importante de M. Fouillée, c'est-à-dire la force, la contrainte, l'élément d'obligation ; nous approchons d'une doctrine qui d'une façon singulière nous aidera à aborder le problème du mécanisme et de liberté. Si la contrainte morale ne vient que de la société, alors la valeur de cette contrainte ne vaut pas plus que la valeur de la société. Nous connaissons déjà la difficulté de déterminer quand une société est normale ou anormale ; en particulier, si nous devons prendre le mot normal comme Durkheim, seulement dans le sens de généralité. Si nous avons un criterium objectif pour déterminer quand une société est dans son apogée, la difficulté ne serait pas si grande.

Mais d'un autre côté, il semble difficile de trouver un criterium objectif de la normalité d'une nation, tel que nous puissions nous fier absolument à la moralité enseignée par la nation. Il est très remarquable que tandis que nous apprécions les nations orientales avec un ton de supériorité, les nations orientales considèrent notre civilisation comme inférieure et qu'ils pensent qu'il y a beaucoup d'hypocrisie dans nos mœurs religieuses, que nous portons haut la bannière du christianisme, mais que la pratique est fort différente : par exemple, si souvent la haine au lieu de l'amour. Et en certains cas l'irrationalité de la contrainte sociale qui apparaît quelquefois est bien exprimée dans les mots de M. Parodi déjà cités dans le chapitre précédent. Et tout de même, si le totem primitif, et plus tard les Dieux de toutes les religions, n'expriment jamais au fond que la puissance sociale et le respect sacré qu'elle inspire, comment prétendre qu'en les ramenant à leur origine positive, on n'en ébranle pas l'autorité, et que la foi du croyant qui s'adressait à l'Absolu même, subsistera en fait ou se croira justifiée à la réflexion, si elle ne trouve plus d'autre objet où se prendre que le clan ou même la nation, c'est-à-dire une société humaine si lamentablement petite et si faible dans le vaste univers ? Comment concevoir enfin que nos classifications ou nos comptes, notre logique, notre idée du temps ou de l'espace n'aient pas de fondement plus solide que la manière dont telle tribu primitive avait orienté ses tentes, ou dont les divers groupes constitutifs s'y étaient distribués, ou que l'alternance des fêtes et des travaux accomplis en commun ? Comment admettre à la rigueur de telles expli-

cations sans rendre toute pensée précaire, et d'ailleurs inintelligible ? (1).

Il est évident que si nous admettons que l'obligation de la moralité ne vient que de la société, nous sommes sous une nécessité aveugle, pire, plus tyrannique, que celle que nous trouvons dans l'ordre matériel. Mais si nous admettons que la contrainte morale vient des idées qui contiennent les vraies valeurs qui démontrent l'ordre intrinsèque de l'univers, alors nous devons obéir à la contrainte de la vérité qui seulement nous fait libres, une vérité éternelle, immuable, inviolable, dans tous les temps et dans tous les espaces, et qui est vraiment au-dessus des hommes, pauvres mortels. Mais pouvons-nous vraiment choisir librement d'obéir à la vérité ? Tel est le problème que nous considérerons dans le chapitre suivant.

(1) D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, p. 154.

CHAPITRE XI

LA NÉCESSITÉ OU LA LIBERTÉ

Voici un homme qui délibère et choisit. Est-il libre ?

« Etre ou ne pas être. Telle est la question. Y a-t-il plus de noblesse d'âme à souffrir les traits et les aiguillons de la fortune outrageante ou bien à s'armer contre un océan de maux et à les combattre en y mettant un terme ? Mourir... Dormir... rien de plus... et à la faveur de ce sommeil pouvoir dire que nous avons mis fin à l'angoisse du cœur et à ces mille tourments, héritage naturel de la chair et du sang... tel est le terme qu'il faut ardemment souhaiter... Mourir... Dormir... Peut-être rêver... c'est la difficulté. Dans ce sommeil de la mort, quels rêves nous viendront, quand nous serons soustraits aux tumultes de cette vie ? Voilà ce qui doit nous arrêter. Voilà le motif qui prolonge les calamités jusqu'au terme d'une longue vie. Qui voudrait supporter les fléaux et les injures du monde, les injustices de l'oppresseur, l'outrage de l'homme superbe, les douleurs de l'amour dédaigné, les délais des lois, l'insolence des magistrats, et les mépris que des gens infâmes font subir au mérite patient lorsque on pourrait se donner toute quiétude avec le moindre fer aigu ?... Qui voudrait supporter ce fardeau, gémir et suer sous le poids de la vie, n'était la terreur de quelque chose après la mort ? Cette contrée inconnue, des bords de laquelle nul voyageur ne revient... C'est là ce qui fait chanceler, fait que nous aimons mieux supporter les maux que nous avons plutôt que de fuir vers ceux que

nous ne connaissons pas. Ainsi la conscience fait de nous autant que poltrons; ainsi la couleur native de notre volonté s'évanouit devant la pâle teinte de la réflexion. Des résolutions d'un essor élevé et rapide se détournent de leur cours à cet aspect et n'arrivent pas à mériter le nom d'action (1) ».

Hamlet était-il libre ou non ? D'abord, pourquoi se pose-t-il la question être ou ne pas être ? Quelle en est la cause ? Pour commencer, considérons les circonstances dans lesquelles il se trouve. Il naquit en Danemark, il avait perdu son père, tué par un roi, et son père lui apparut et lui commanda de venger et punir l'auteur de ce crime. Mais ceci n'est pas tout. Des hommes doués de caractères divers auraient agi de manières diverses selon leur caractère. Hamlet avait son caractère propre et à cause de ce caractère, il se pose la question : Être ou ne pas être. S'il avait une autre espèce de caractère, une autre disposition, il n'aurait jamais fait une telle question.

Peut-être il aurait été comme un certain caractère qui presque jamais ne se poserait une telle question parce qu'il ne fait aucun cas de rien et marche par le monde, souriant — un disciple du philosophe de l'art de rire. Mais son caractère était tel qu'il ne pouvait faire autrement que dire : être ou ne pas être. Il avait un caractère qui, selon certains écrivains était doué d'une faiblesse inhérente. Il hésitait toujours, selon eux, sans pouvoir prendre aucune décision prompte et énergique. Pour cette raison, il doutait continuellement s'il tuerait le roi coupable ou non. Ainsi la question elle-même, être ou ne

(1) *Œuvres de Shakespeare*, trad. par Letourneur. Librairie Ladvocat, T. I, p. 261.

pas être, ne semblait pas libre, elle provenait du caractère de Hamlet.

Et puis considérons l'argumentation dans l'esprit de Hamlet, les motifs pro et contra du suicide. Le motif de se suicider était que, de cette façon, d'un seul coup, on pourrait échapper à toutes les flèches d'une mauvaise fortune, tandis que le motif pour ne pas se tuer était le doute de ce qui pourrait arriver dans le monde inconnu des morts... Les rêves... Il pensait au premier motif et il voulait le suicide ; il pensait au deuxième motif et changeait d'avis ; était-il libre dans son choix ? N'est-il pas vrai que le motif qui lui semblait le plus important terminait sa décision ? Même si nous supposons qu'il pensait à sa propre liberté, à son indépendance de la raison plus forte, en ce cas, ce même motif deviendrait le motif le plus fort et déterminerait sa décision, en sorte que n'importe où nous tournons nous trouvons que la décision est déterminée par le motif le plus fort, qu'il n'y a pas un vrai choix.

D'un autre côté, on pourrait demander en réponse à tous ces arguments contre la liberté : pourquoi Hamlet avait-il ce caractère si indécis ? Notre caractère est-il vraiment formé par des forces sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle ? Concédant l'actualité et l'importance de l'hérédité et du milieu, pouvons-nous dire que cela est tout, que nous ne sommes pas du tout responsables de notre caractère ? On peut concevoir la possibilité qu'un seul acte vraiment libre peut tirer après lui une chaîne de conséquences qui a pour résultat l'affaiblissement de la volonté. Quand nous sommes enfants, et quand sans sophistication nous voyons clairement le bien et le mal

et nous voulons de toute notre volonté fraîche le bien ou le mal, il est probable que cet acte délibéré puisse pour toujours influencer notre caractère. En tous cas, que chacun réfléchisse, qu'il consulte sa propre conscience et puis alors déclare sincèrement si oui ou non, lui-même est responsable de son caractère. Je ne dis pas absolument responsable, mais s'il n'y a même peu de responsabilité, n'y a-t-il pas une justification pour poser la question de savoir s'il n'y a pas quelque élément de liberté qui partiellement explique cette hésitation, ce doute de notre part ? Les mécanistes moins que personne ne doivent pas nier la connexion entre un effet et une cause.

Et puis, au sujet des motifs et du choix entre ces motifs, on ne voit pas ici une collision entre le bien *en soi* et le bien *privé* (1). Si nous examinons soigneusement le discours de Hamlet, nous trouverons seulement un choix entre deux biens de même ordre, c'est-à-dire l'ordre de bien privé. Mais s'il en était autrement, si Hamlet, après avoir pensé à l'avantage d'échapper à une mer de mauvaise fortune, s'il s'était dit à lui-même : « Mais d'un autre côté le suicide est une action mauvaise, elle est contre la loi naturelle, elle est défendue par les commandements de Dieu et par les lois de la Société, de l'Etat », alors, en ce cas, nous aurions trouvé un autre genre de choix, un choix entre le bien *en soi* et le bien *privé*. Hamlet, en ce cas aurait-il été plus libre que dans le premier cas ? Pouvons-nous dire qu'ici, entre un nouvel élément qui fraye un chemin pour la présence de la vraie liberté ?

(1) Comme nous verrons plus tard, ceci a beaucoup à faire avec la question de la liberté.

Dans ce discours, comme nous avons dit, il ne fait aucune mention explicite de l'élément objectif du devoir d'obéir à l'ordre de son père, de tuer le roi coupable. Dans les autres discours, Hamlet en fait mention. Ceci aussi peut-être est une partie du caractère de Hamlet. Ce phénomène montre comment, quelquefois, un motif très fort et puissant peut se cacher dans nos délibérations et au moins il montre la difficulté de voir explicitement toutes les raisons pour et contre. Mais prenons le discours tel qu'il est actuellement, le bien en soi ne paraît pas, et nécessairement la raison la plus forte, quel qu'elle soit doit prévaloir.

Voici le problème. D'un côté l'ordre^e matériel... le pays de sa naissance, le milieu matériel, son hérédité et, comme nous considérons, les lois mécanistiques dont les états psychologiques sont plus ou moins l'expression. D'un autre côté, la possibilité d'un élément dans la nature de Hamlet qui échappe à l'ordre matériel de telle sorte que la cause de la question : être ou ne pas être ; et la cause de la discussion, d'une façon ou de l'autre, n'étaient que dans la volonté libre de Hamlet.

Il est intéressant de comparer le discours de Hamlet avec le discours de Macbeth où Macbeth délibère sur l'intention de commettre un meurtre et où il fait mention distincte et claire du bien en soi, de l'ordre intrinsèque de l'univers.

« Si lorsque ce sera un fait fini, c'était fini, le plus tôt serait le meilleur. Si l'assassinat tranchait à la fois toutes ces conséquences et que le moment qui le termine lui livrât le succès, qu'après ce seul coup on pût dire, voilà tout, voilà qui finit tout, au moins ici bas, sur ce rivage,

sur cette île étroite, nous jetterions au hasard la vie à venir. Mais en pareil cas, nous subissons toujours cet arrêt que les sanglantes leçons enseignées par nous se tournent une fois apprises à la ruine de leur inventeur. La justice à la main toujours égale, fait accepter à nos propres lèvres le calice empoisonné que nous avons composé nous-mêmes. Il est ici sous la foi d'une double sauvegarde. D'abord, je suis son parent et son sujet, deux puissants motifs contre cette action.. ensuite, je suis son hôte et devrais fermer la porte à son meurtrier, loin de saisir moi-même le couteau ; d'ailleurs, ce Duncan est d'un caractère si doux, il a rempli sa tâche de roi d'une manière si irréprochable que ses vertus, comme des anges à la voix de trompette se lèveraient contre la damnable atrocité du crime de sa destruction et la pitié, semblable à un pauvre petit nouveau né tout nu, fendant les tourbillons ou portée comme un chérubin du ciel sur les invisibles courriers de l'air frappera si vivement tous les yeux de l'horreur de cette action que leurs larmes en éteindraient le souffle du vent. Je n'ai pour presser les plans de mon projet d'autre éperon que cette ambition qui s'élançant et se retournant sur elle-même retombe sans cesse sur lui (1) ».

Ici nous voyons clairement le bien en soi dans la mention d'une double foi. Il ne s'agit pas de peser le motif de bien privé comme le motif le plus fort, nécessairement. Mais il s'agit de balancer le bien en soi et le bien privé où, comme nous le verrons plus tard, ni le bien en

(1) Shakespeare, *Macbeth*, trad. Letourneur, III, 381-382.

soi, ni le bien privé, ne prévaut nécessairement. Il y a un vrai choix.

Nous sommes maintenant au point le plus délicat de la discussion sur les deux ordres, matériel et psychique... distincts quoique unis. Si la connexion entre tous les états de conscience est gouvernée par les lois fixées, nous trouvons une nécessité d'action aussi forte que celle que nous voyons dans les choses matérielles ; il n'importe que cette nécessité soit une nature différente, parce que les lois psychiques sont différentes ; la nécessité est là et chaque état de conscience suivrait l'autre, aussi rigidement que la loi dont la vitesse d'un corps qui tombe est l'expression, mais s'il y a dans la nature humaine un élément qui ne subit pas cette nécessité, alors dans la nature humaine nous trouvons une combinaison transcendante, une combinaison d'ordre matériel, le corps, les nerfs, le cerveau et leurs lois physiques et chimiques avec l'élément le plus transcendant possible de l'ordre psychique. Nous trouvons une volonté libre qui agit par sa propre spontanéité. Tout ce vaste univers, toutes les planètes, tous les phénomènes étonnants de la nature, n'ont pas la liberté mais sont dans un état de servitude et seulement dans l'homme si petit et frêle, nous trouverons cet élément de liberté qui rend la nature humaine supérieure à tout l'univers matériel. La théorie géocentrique selon laquelle cette Terre est vraiment le centre de l'univers à cause de laquelle tous les autres astres furent créés n'est pas si irrationnelle et fausse et égoïste que l'ont soutenu certains écrivains modernes, parce que cette Terre, si

elle est la seule demeure des êtres libres, est devenue la grande scène de la création.

Mais venant à la solution de notre problème, il serait utile de poser la question : où devons-nous chercher la présence de la liberté ? Et d'abord s'il est question des choses que nous trouvons dans l'ordre matériel, il semble à première vue que nous trouvons la nécessité absolue, en d'autres termes que, donné de certaines circonstances, le même phénomène toujours apparaît.

C'est la régularité d'action qui donne origine à notre concept des lois de la nature. Par exemple, deux atomes d'hydrogène plus un atome d'oxygène s'unissent toujours dans certaines circonstances pour former de l'eau, et le même genre de régularité se présente dans les autres phénomènes chimiques et aussi physiques.

Mais ici, le champ de discussion s'offre très large. Pour commencer, notre connaissance de la nature des choses matérielles est très limitée et subit des changements d'opinion. M. Bergson attire l'attention sur ce fait dans les mots suivants :

« Certes, la théorie atomique de la matière reste à l'état d'hypothèse, et les explications purement cinétiques des faits physiques perdent plus qu'elles ne gagnent à s'en rendre solidaires. Ainsi les expériences récentes de M. Hirn sur l'écoulement des gaz nous invitent à voir autre chose encore dans la chaleur qu'un mouvement moléculaire. Les hypothèses relatives à la construction de l'éther luminifère, qu'Auguste Comte traitait déjà dédaigneusement, ne paraissent guère compatibles avec la régularité constatée du mouvement des planètes, ni surtout avec le phénomène de la division de la lumière. La

question de l'élasticité des atomes soulève des difficultés insurmontables. Enfin rien de plus problématique que l'existence de l'atome lui-même (1) ».

Et puis, supposons qu'il y ait une régularité continue, sans cesse, quelle est la nature de cette régularité ? Une de ses qualités les plus remarquables est la précision mathématique. Comme dit M. Fouillée :

« Enfin au point de vue de la philosophie générale, la force des idées consiste en ce que le mental, au lieu d'être un simple reflet accessoire de l'évolution universelle, en est un des facteurs primordiaux : c'est même le seul facteur ou ressort véritable, dont le mécanisme n'est que le symbole. Le mécanisme exprime les relations réciproques et les lois de réalités qui sont en elles-mêmes mentales, c'est-à-dire douées de sensation et d'appétition. Tels sont les trois rapports sous lesquels nous avons opposé les idées-forces aux idées-reflets de Spencer et de Huxley. Développant cette théorie sous ses aspects divers, nous en avons fait le centre d'une construction qui embrasse la psychologie, la morale, la sociologie et la cosmologie (1) ».

Ceci est un point très important. Toutes les lois dont le mouvement des choses matérielles est l'expression ne sont autre chose, que les manifestations de certaines idées, des idées si abstraites, si complexes, que l'esprit d'un philosophe naturel le plus profond les peut à peine entendre. Mais nous pouvons demander où sont les intelligences et d'où viennent des manifestations d'idées si di-

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, 25^e édit., p. 110.

(1) A. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*. Librairie Delagrave, nouvelle édition, p. 530.

verses et si complexes. Pouvons-nous dire que la matière morte en est la cause, que la Lune, la Terre se meuvent dans l'espace avec telle et telle vitesse précise, et qu'elles observent cette régularité parce que la matière morte dont elles se composent toujours se meut de cette façon ? Si nous nous dégageons de la notion de la matière morte, et si, comme M. Bergson le remarque, nous retournons à la notion simple, naïve et primitive des choses, nous voyons les choses matérielles comme forces qui agissent sur nous, alors nous sommes tout près de la solution du problème. Au moins il n'y a pas ce manque de proportion entre la cause et l'effet qui se produit quand nous regardons les choses matérielles comme matière morte.

Et les primitifs, et les Grecs et les Romains ne sont pas si loin de la vérité quand ils imaginaient la présence des esprits, des dieux et des déesses en liaison avec le Soleil, la Lune, les astres, les fleuves et les autres choses et même un libre penseur ne regarderait pas comme un abus de sa liberté de pensée, s'il croyait qu'après tout le mot de S. Chrysostome pourrait avoir quelque vérité, que tout ce qui fait dans le monde matériel se fait par les anges.

S'il y a vraiment activité des forces intelligentes, la question se pose au sujet de la nature de ces intelligences, si elles sont libres ou non, et en quel sens elles sont libres et si quelquefois elles ne font pas des exceptions à cette régularité. Et cette question se combine avec le doute suggéré par M. Bergson au sujet de la nécessité, pour ainsi dire, du mouvement de la matière.

Et cette même question se pose au sujet de la matière qui compose nos nerfs et notre cerveau. Mais retournant à

la discussion sur notre propre liberté et le mécanisme qui prévaut dans l'ordre matériel, il y a la connexion entre les mouvements de nos nerfs et de notre cerveau et nos états de conscience. Nous savons bien que jusqu'à un certain point, par exemple, un certain ébranlement d'un nerf est suivi par une note déterminée de la gamme. Si nous touchons certains nerfs une grande douleur en résulte, et ceci arrive avec une régularité douée d'une certitude presque absolue. Mais y a-t-il une correspondance exactement équivalente entre le phénomène matériel et l'état psychique ? Non, car dans un même homme, il y a des variations. C'est un fait que l'homme peut faire plus d'attention à une sensation qu'à une autre. Il peut préférer se servir de ses yeux que de ses oreilles, et naturellement des images qui se présentent à son esprit seraient plutôt visuelles qu'auditives, et cette attention peut être causée par une grande variété et complexité des états psychiques et même par la volonté qui peut habituellement gouverner l'attention. En ce cas, la correspondance entre l'ébranlement des nerfs et l'état psychique s'établit, non par un rapport simple entre l'ébranlement des nerfs et une sensation correspondante, mais par tout le caractère d'un homme.

Il n'est pas nécessaire de faire un grand effort pour imaginer qu'un homme qui s'adonne aux problèmes abstraits, ne donnerait pas beaucoup d'attention aux sensations qui lui arrivent au moyen des yeux et des oreilles. Dont nous avons un exemple très frappant dans Archimède qui était si occupé des problèmes difficiles qu'il ne s'aperçut pas du siège de Syracuse. Ceci est un exemple un peu exagéré de la manière dont les états psy-

chiques soulevés par un ébranlement des nerfs peuvent varier considérablement selon le caractère d'un homme.

En effet, les états de conscience varient suivant le caractère général. Nous en trouvons une preuve dans ce qui est arrivé pendant une certaine conversation citée par M. Bergson... Une épreuve qui n'est pas directement liée à la défense de la liberté, mais qui démontre comment la connexion entre les deux états de conscience est souvent déterminée par le caractère général d'un homme et non pas cette nécessité évidente qui se révèle, comme le toucher d'un nerf dans un animal cause une grande douleur.

Voici les mots de M. Bergson :

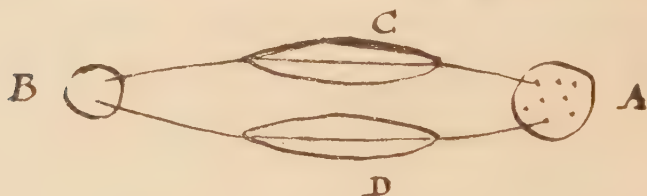
« Qu'on nous permette de rapporter ici une observation personnelle. Il nous est arrivé, en reprenant une conversation interrompue pendant quelques instants, de nous apercevoir que nous pensions en même temps, notre interlocuteur et nous, à quelque nouvel objet. C'est dirait-on, que chacun a poursuivi de son côté le développement naturel de l'idée sur laquelle s'était arrêtée la conversation : la même série d'associations s'est formée de part et d'autre. Nous n'hésitons pas à adopter cette interprétation pour un assez grand nombre de cas ; toutefois, une enquête minutieuse nous a conduit ici à un résultat inattendu. Il est bien vrai que les deux interlocuteurs rattachent le nouveau sujet de conversation à l'ancien ; ils indiqueront même les idées intermédiaires ; mais, chose curieuse, ce n'est pas toujours au même point de la conversation antérieure qu'ils rattacheront la nouvelle idée commune et les deux séries d'associations intermédiaires pourront différer radicalement. Que conclu-

re de là, sinon que cette idée commune dérive d'une cause inconnue — peut-être de quelque influence physique — et que, pour légitimer son apparition, elle a suscité une série d'antécédents qui l'expliquent, qui en paraissent être la cause, et qui en sont pourtant l'effet ? » (1).

D'abord très probablement, tout le sujet de la conversation intérieure se pourrait condenser dans une seule phrase, une seule idée générale, si cette conversation avait une unité logique.

Pour concevoir plus distinctement ce qui est arrivé, nous pouvons imaginer la conversation intérieure comme un cercle A, et dans ce cercle, plusieurs points représentant les choses différentes contenues dans l'idée générale.

Le plus petit cercle, B, représente la nouvelle idée commune. C et D représentent les caractères des interlocuteurs.



Alors, n'importe à quel point s'attache la conversation reprise, il peut y avoir une connexion logique. Mais comme le remarque M. Bergson, les deux séries de connexion diffèrent radicalement. Nous pouvons ajouter qu'elles différeraient de tous points de vue selon la différence entre les caractères des interlocuteurs et peut-être une grande partie de ces caractères appartient à la vie inconsciente.

Cet exemple démontre au moins que la succession des

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 120.

états psychiques ne se détermine pas d'une façon simple, mécanique, telle que nous la trouvons dans l'ordre matériel, et probablement que nous la trouvons dans l'espèce animale.

Il démontre qu'il y a quelque chose dans le caractère humain qui commence à nous dérouter et il y a quelque chose de mystérieux dans la succession des états psychiques. Nous connaissons déjà une espèce de connexion : une fois qu'un motif est devenu le plus fort, alors nous n'avons pas la liberté et alors la connexion entre les états psychiques suit la même règle de nécessité que nous observons dans les choses matérielles. Les citations de J. S. Mill sont très claires.

« J'aurais pu m'abstenir de tuer, dit J. S. Mill, si mon aversion pour le crime et mes craintes de ses conséquences avaient été plus faibles que la tentation qui me poussait à le commettre ». Et un peu plus loin : « Son désir de faire le bien et son aversion pour le mal sont assez forts pour vaincre tout autre désir ou toute autre aversion contraires ». Ainsi le désir, l'aversion, la crainte, la tentation sont présentés ici comme choses distinctes, et que rien n'empêche, dans le cas actuel, de nommer séparément. Même lorsqu'il rattache ces états au moi qui les subit, le philosophe anglais tient à établir encore des distinctions tranchées : « le conflit a lieu... entre moi qui désire un plaisir et moi qui crains les remords ».

De son côté M. Alexandre Bain consacre un chapitre entier au « Conflit des motifs » (1).

De tout ce qui est dit, on peut voir clairement que le

(1) Cité par M. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 122.

motif le plus fort semble toujours prévaloir. Et nous ne pouvons pas admettre même la justification de la liberté donnée par M. Fouillée, que nous rendons l'idée de liberté capable de contrebalancer les autres parce que ce même motif est un motif devenu plus fort et doit être suivi nécessairement par des conséquences : la connexion entre le motif le plus fort et les images et les autres motifs que nous commençons à amasser pour renforcer le premier motif, le plus fort, et puis les actions, tout suit automatiquement et chaque anneau, dans la chaîne, doit son existence au premier point de la chaîne, c'est-à-dire au motif le plus fort. Par exemple, j'ai reçu une injure, je peux pardonner, et je peux décider de me venger jusqu'à la dernière limite. La chaîne a commencé, je médite sur l'injure, jour et nuit. Cette injure s'associe à d'autres images avec lesquelles elle n'a pas peut-être une connexion logique, des images, des manières diverses de me venger... une longue chaîne d'idées, passions, émotions qui toutes proviennent de ce premier motif le plus fort.

De plus, le caractère de cette chaîne diffère selon l'individu. Les individus ont des tempéraments très divers. Comme M. Breese le remarque, le tempérament est une prédisposition fixe et permanente vers une forme définie d'une réponse affective. Quelques-uns sont constitués de telle façon que tout apparaît dans une lumière sombre et mélancolique tandis que les autres sont disposés à regarder tout comme doués des couleurs les plus brillantes. Une vieille et bien connue classification les divise en 4 classes qui dépendent en particulier de la question si les réponses du sentiment sont suscitées vite ou lentement, ou s'ils sont fortes ou faibles en carac-

tère. Ces formes de tempérament sont les colériques, les mélancoliques, les sanguins et les lymphatiques (1).

Appliquant ceci à notre exemple de l'homme qui a reçu une injure, la chaîne qui procède du motif le plus fort de se venger diffère beaucoup dans les individus. Si l'individu a un caractère léger, sanguin, il se contentera d'une petite vengeance. Peut-être il passerait par son esprit des idées plus ou moins plaisantes en méditant sur l'injure et sa vengeance, peut-être, prendra la forme seulement d'un bon mot. Mais une autre personne douée d'une disposition bilieuse regarderait l'injure d'une façon tout à fait différente et chez lui le résultat serait le meurtre. Dans les romans, chacun peut trouver des exemples très intéressants des diverses manières dont le motif le plus fort peut agir sur les individus.

Evidemment, jusqu'à ce point, il est très difficile de trouver la liberté, les mécanistes disent « non » ; M. Bergson dit que les mécanistes ont tort.

« C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteints une profondeur suffisante, représentent l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même » (1).

M. Bergson semble être d'avis que les mécanistes ont

(1) B. B. Bresse, Professor of Psychology in the University of Cincinnati, *Psychology*, p. 373. Charles Scribners Sons.

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 126.

tort parce que une sympathie, une aversion se représentent dans l'âme entière qui se reflète en chacun d'eux. Mais il est difficile d'accepter cette explication comme une défense de la liberté. Tout le moi peut entrer dans la détermination et nonobstant cela, la vraie liberté manquera.

Prenons des exemples. Si un homme ne connaissait qu'un seul bien, le moi, toute l'âme agirait, mais non pas librement, parce qu'il n'y aurait pas de choix. Le motif est plus fort parce qu'il n'y a pas d'autres motifs. Prenons par exemple une victime de l'opium. Quand une personne une fois est devenue victime de cette habitude, la liberté n'apparaît plus. On a mis en prison ces victimes et quand l'heure arrive où ordinairement ils prennent leur dose d'opium, ils deviennent violemment agités, avec des cris et des larmes, ils crient pour demander leur dose d'opium. Ici tout le moi, toute l'âme s'intéresse et personne ne prétendrait qu'ils agissent librement.

Mais, pour arriver au but de notre argumentation, il faut considérer une autre chaîne des états psychiques dont M. Bergson fait mention.

« Je me lève par exemple pour ouvrir la fenêtre, et voici qu'à peine debout j'oublie ce que j'avais à faire : je demeure immobile. Rien de plus simple, dira-t-on ; vous avez associé deux idées, celle d'un but à atteindre et celle d'un mouvement à accomplir : l'une des idées s'est évanouie, et, seule, la représentation du mouvement demeure. Cependant je ne me rassieds point ; je sens confusément qu'il me reste quelque chose à faire. Mon immobilité n'est donc pas une immobilité quelconque ; dans la position où je me tiens est comme préfor-

mé l'acte à accomplir, aussi n'ai-je qu'à conserver cette position, à l'étudier ou plutôt à la sentir intimement, pour y retrouver l'idée un instant évanouie. Il faut donc bien que cette idée ait communiqué à l'image interne du mouvement esquissé et de la position prise une coloration spéciale, et cette coloration n'eut point été la même, sans doute, si le but à atteindre avait été différent » (1).

Examinons cette chaîne d'évènements. Il y a d'abord l'idée de fermer la fenêtre, puis une image d'aller à la fenêtre, puis les mouvements physiques dans leur ordre physique et, tout le temps, l'idée de fermer la fenêtre est restée présente. Si j'oublie pour un moment cette idée de fermer la fenêtre, alors je m'arrête et reste immobile jusqu'au moment où peut-être je me rappelle le motif pour lequel je me suis levé de la chaise. Ici, il y a quelque chose à remarquer. La connexion entre la décision de fermer la fenêtre et l'action elle-même de fermer la fenêtre consiste en une chaîne d'états psychiques qui ont lieu nécessairement selon certaines lois qui dominent nécessairement, ou dans l'ordre matériel ou dans l'ordre psychique. Aussi on doit remarquer que cette chaîne est commencée par l'idée de fermer la fenêtre qui donne naturellement ce que M. Bergson appelle une coloration à chaque anneau dans la chaîne. Ceci se révèle en particulier dans les actions extérieures.

Quoi que je ne fasse pas une étude spéciale de mes actions, elles sont toutes colorées d'un certain caractère, une certaine forme et apparence tout à fait diffé-

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 123.

rente de ce que l'on observerait si l'idée motif était d'un autre genre. Prenons, par exemple, les idées motifs de me lever de la chaise pour recevoir un message important à la porte, ou me coucher sur le lit. Chaque anneau de la chaîne d'états psychiques qui suivent recevrait une coloration spéciale. Ici, on voit clairement que l'on ne doit pas chercher la liberté, mais, ailleurs dans le choix de l'idée motif. Il est vrai que l'on peut concevoir un obstacle à la liberté pour cause d'un défaut dans les connexions qui font la chaîne. Cela arrive chez certains malades et je peux par exemple être saisi d'une attaque de timidité nerveuse. Mais ceci est une autre chose : nous considérons ici l'élément positif seulement et le fait que, s'il y a la liberté, elle se trouve dans l'idée motif.

Maintenant considérons l'idée motif pour voir s'il y a vraiment un élément de liberté. Supposons qu'il s'agit d'une idée motif de la haine ou de l'amour, de l'ambition. Ici sommes-nous libres ou sommes-nous encore esclaves des lois de nécessité dont l'ordre réel est l'expression ? L'argument de M. Bergson que nous avons déjà cité, est que, quand il y a une aversion ou une haine, tout le contenu de l'âme se reflète en chacune de ses émotions.

La proposition fondamentale est que quand nous agissons par une aversion ou une haine, cette émotion, cette idée motif n'est pas une chose extérieure qui pèse sur l'esprit. Pour pouvoir nous analyser nous-mêmes, nous la projetons dans l'espace et pour cette raison, elle semble être quelque chose extérieur à nous, qui exerce sur nous une contrainte nécessaire. Mais, dit M. Bergson, il n'en est pas ainsi. L'aversion ou la haine est dans

notre intérieur, communiquant et se pénétrant avec les autres éléments de notre personnalité de telle façon que tout le moi est dans l'aversion ou dans la haine, et moi seul suis l'auteur d'un acte libre » (1).

Supposons tout cela, que toute la personne est tout entière dans un seul de nos états de conscience, qu'elle en est l'auteur. Pouvons-nous maintenant, appeler cela un acte libre? On doit distinguer. L'acte est certainement libre de toute contrainte extérieure. Comme M. Bergson le remarque il n'y a pas une force extérieure, il y a seulement cette juxtaposition de telle ou telle passion dans l'espace, tandis que la passion réelle est dans nous. L'extériorité n'existe pas. Mais demandons-nous, est-il possible pour cette raison que l'âme agisse d'une autre manière, que l'âme soit le libre auteur de l'acte? Nous trouvons que l'âme est libre de la force extérieure et même cette liberté vaut quelque chose. Mais M. Bergson lui-même suggère des difficultés quand il dit que la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois: elle admet des degrés. « Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 126.

violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique (1) ».

Il est facile d'admettre qu'une suggestion hypnotique est un obstacle à la liberté; mais seulement à un certain point. Il est bien connu parmi les professionnels et par le Docteur H. Tuke qui était un des plus célèbres hypnotiseurs que l'homme hypnotisé n'obéira pas à une suggestion qui serait contre sa conscience, en d'autres termes, si la personne ne ferait pas une certaine action dans son état normal parce que cette action est mauvaise, elle ne la ferait pas même dans l'état hypnotique. De plus, si une personne avant le processus de l'hypnotisme avait des scrupules regardant la moralité de l'hypnotisme, il deviendrait presque impossible d'hypnotiser cette personne.

Mais l'hypnotisme est un cas exceptionnel et anormal si nous donnons au mot normal la signification de généralité. Venant à la vie ordinaire nous voyons comme une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, « un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique ».

Mais ceci est tout autre chose qu'une suggestion hypnotique et M. Bergson seulement le compare à une suggestion hypnotique.

En effet, ce qui concerne notre question de la liberté,

(1) H. Bergson, *Les Données Immédiates*, p. 127.

quelle est la différence entre une aversion, une haine, où, selon M. Bergson tout le moi s'identifie avec les sentiments, et la colère violente ou un vice héréditaire qui nous arrache la liberté? On doit rappeler que même la colère violente et le vice héréditaire sont en dedans de nous et que de ce point de vue nous devons atteindre la liberté. Elles n'exercent pas sur nous une contrainte extérieure, et tout le moi, toute l'âme peut bien s'identifier. La raison spéciale pour laquelle ces sensations diminuent notre liberté ou l'arrachent foncièrement est qu'elles sont, ou trop soudaines ou trop fortes ou les deux choses ensemble. L'élément de la soudaineté empêche la raison de réfléchir. La raison généralement procède assez lentement, et de là, la colère soudaine agit avant que la raison puisse agir. Ce fait est reconnu dans les cours de justice. Quand un homme tue un autre dans un mouvement de colère violente, il est regardé comme moins coupable que s'il avait commis le crime de sang-froid, avec préméditation. Et puis la violence de l'instinct, de l'émotion peut diminuer ou arracher la liberté, la volonté peut réagir contre le vice héréditaire ; mais en comparaison avec la violence de l'instinct, du vice, elle ne peut pas réussir et doit rester un spectateur passif ou peut encore actuellement concourir avec l'instinct.

Il y a aussi d'autres choses qui arrachent la liberté même si la liberté existe; nos préjugés, les opinions que nous recevons de la société à laquelle nous appartenons, arrachent notre liberté, parce que si nous connaissons seulement un aspect des choses, nous ne pouvons faire que vouloir cet aspect. Et puis il y a les habitudes qui diminuent notre liberté et enfin la plupart

de nos actions journalières n'impliquent pas la liberté parce qu'il n'y a pas une raison d'exercer notre liberté. Le choix ne se présente pas, au moins d'une manière directe.

Mais considérons maintenant le cas où il y a un vrai choix quand l'homme délibère s'il fera une action ou non.

Nous pouvons nous servir du diagramme de M. Bergson pour représenter le processus. M représente le moi qui approche un point O. Ici le moi doit faire choix de parcourir la ligne O X qui termine à X ou la ligne O Y qui termine à Y. Examinons soigneusement la nature de la ligne M O, en d'autres termes, la nature du moi avant que le choix O se présente. Ce moi est déjà enrichi de l'expérience de la vie passée. Il y a en moi une multitude de traces de sensations ; des images, des idées d'évolutions de tous genres et aussi ce qui est très important pour notre investigation, déjà une volition vers du bien en soi et une volition pour le bien privé. Aussi pour le présent, nous devons imaginer que X représente le bien en soi et que Y représente quelque bien privé.

Jusqu'au point O le chemin X O et Y O n'ont pas subi de bifurcation. Le bien en soi est le même que le bien privé, de telle sorte que si nous voulons le bien en soi, nous voulons aussi le bien privé et le contraire. Mais le moi arrive au point O, c'est-à-dire, je ne peux pas avoir les deux genres de bien en même temps, je dois choisir, je ne peux pas échapper et si j'accepte l'un des deux biens, je dois sacrifier l'autre. Les déterministes, ceux qui affirment que tout en nous est déterminé par certaines lois douées de la même précision que

nous voyons dans l'ordre matériel soutiennent que si nous choisissons l'un ou l'autre, il y avait déjà en nous le motif prépondérant. D'un autre côté, les défenseurs de la liberté, soutiennent que ce n'est pas un motif prépondérant qui détermine notre choix, mais que la cause du choix est la spontanéité de notre volonté et alors, nous n'avons pas que ce que M. Fouillée décrit dans les mots déjà cités; quel caractère moral peut offrir une action qui n'est qu'un hasard intérieur, un clinamen intelligible de la volonté?

Pour répondre à cette difficulté il faut observer attentivement ce qui passe en O au moment où l'âme doit faire le choix. D'abord il se présente les deux biens X, Y, X est le bien en soi, Y le bien privé, appartenant à deux ordres de biens tout à fait divers. S'il est question de choisir seulement entre deux biens de même ordre, alors le bien qui nous paraît le plus grand nécessairement, prévaut, même si je dis à moi-même pour montrer mon indépendance: « Je choisirai le moindre des deux biens »; même alors ce qui nous paraît le plus grand bien nécessairement prévaut et les autres biens joueraient un rôle subordonné. Une preuve de tout ceci, nous la trouvons avec le discours de Hamlet, où Hamlet après avoir pesé les biens privés au sujet de suicide, voit que le bien privé le plus grand est de ne pas commettre celui-ci.

Mais ici nous avons une collision entre deux biens appartenant à deux ordres absolument divers, de sorte que ce qui nous paraît le moindre bien en soi peut prévaloir sur le plus grand bien privé. Quand le moi arrive en O, et l'âme doit faire le choix, qu'arrivera-t-il? Pour répondre à cette question, il faut nous dégager de tous

symboles extérieurs et examiner ce qui a lieu quand nous délibérons et quand nous faisons le choix. Pour rendre le problème plus simple, nous prenons un exemple de ce qui arrive quand nous sommes enfants, et la catégorie « devoir » paraît devant notre esprit. Notre mère nous commande de ne pas faire certaines choses, nous supposons un cas normal où la volonté de la mère se présente à l'enfant comme quelque chose qui est digne de respect, qui doit être obéi, non par la peur de punition, comme chez les chiens qui sont instruits d'associer une certaine action avec la sensation du bâton. Comme un enfant capable d'exercer quelque rationalité, nous voyons que la volonté de la mère est digne de respect, mais d'autre côté il y a le bien privé. Que peut faire l'enfant? Il fera un jugement en disant: il serait mieux que j'obéisse ou il serait mieux que je choisisse le bien privé: en d'autres termes, par la spontanéité de la propre volonté, il rend ou l'un ou l'autre des deux biens le plus grand. Les déterministes devront être satisfaits parce qu'il y a une cause suffisante de l'acte. N'importe que l'enfant choisisse le bien en soi, ou le bien privé; ou l'un ou l'autre de ces deux motifs serait assez pour produire l'effet. Et les défenseurs de la liberté doivent être satisfaits parce que c'est la volonté de l'enfant qui a fait prévaloir ou le bien en soi ou le contraire. Et, contre ce que dit M. Fouillée, il n'y a pas un hasard de clinamen inintelligible, parce que n'importe si l'enfant choisi le bien en soi ou le bien privé, il y a une raison parfaitement intelligible de l'action.

Maintenant supposons le cas d'un homme adulte qui peut réfléchir et comparer beaucoup de raisons pour choisir le bien en soi ou le bien privé. S'il y a une vraie dé-

libération, nous observons que ce qui conduit à la décision est la quantité toujours croissante de raisons qui favorise un côté ou un autre. Un pauvre, non pas un affamé jusqu'à la mort, mais simplement un pauvre, a l'occasion de voler à un homme très riche, une somme d'argent ; il peut penser à des lois diverses, à la loi de la société, ou peut-être il imagine qu'il est dans la peau du riche et même il pensera à d'autres choses indirectement, liées aux lois, à la punition, à la contrainte sociale, à la honte, s'il est découvert et des considérations le conduiront à choisir le bien en soi. Mais d'un autre côté, il pense peut-être aux raisons qui favorisent le vol, au fait qu'un homme riche n'en souffrirait pas, à la facilité du vol, et à tous les plaisirs qu'il pourrait obtenir avec l'argent. Et ces considérations le font choisir de voler. Une fois qu'il commence à amasser les raisons d'un côté ou un autre, il est très difficile que la liberté existe, parce qu'il doit se faire pencher vers le côté où les raisons sont plus nombreuses ou plus fortes. Si nous examinons le moment presque imperceptible quand il commence à amasser toutes les raisons d'un côté ou un autre, là il est certainement libre. Indirectement, M. Bergson fait allusion à cette spontanéité de la volonté quand il dit :

« Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons » (1).

« Nous accordons d'ailleurs au déterminisme que nous

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, 130.

abdiquons souvent notre liberté dans des circonstances plus graves, et que, par inertie ou mollesse, nous laissons ce même processus local s'accomplir alors que notre personnalité tout entière devrait pour ainsi dire vibrer. Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure. Petit à petit, ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface » (1).

Ces mots de M. Bergson nous rappellent que nous ne pouvons accepter ou rejeter les raisons qui se présentent à nous. Nous pouvons, par exemple, rejeter l'avis de nos amis les plus sûrs et d'un autre côté nous pourrions accepter ces raisons, mais on ne peut pas accorder, quand il y a un choix entre le bien en soi et le bien privé, que nous nous sommes décidés, sans raison, peut-être contre toute raison, parce que, comme nous avons dit, il n'importe que nous choisissons l'un ou l'autre des deux biens : il y a une raison. De plus, on ne peut pas nier que l'absence de la conscience de la raison plus forte n'est pas une preuve que cette raison n'existe pas. Un homme pourrait donner une grande somme d'argent en charités, se flattant que la raison est de faire du bien aux pauvres, tandis que la vraie raison

(1) II, Bergson, *Données Immédiates*, p. 129.

la plus forte est l'orgueil de se faire louer par la foule.

Prenons maintenant l'épreuve du discours fait par Macbeth quand il délibère s'il tuera le roi ou non. Dans ce discours, la décision est de ne commettre pas le crime et nous devons examiner la manière dont Macbeth prit la décision. Il commence par la considération des biens privés, c'est-à-dire la possibilité d'éviter la découverte et la possibilité qu'il n'y aura pas la punition dans l'autre monde. Puis il passe à la considération du bien tout à fait différent, le bien en soi, le fait qu'il était l'hôte du roi et le sujet — l'ordre intrinsèque de l'univers, cet ordre qui est inviolable dans tous les temps et dans toutes les circonstances. De ce point là, on voit clairement que jusqu'à la fin du discours, toutes les raisons sont amassées d'un côté, de telle façon que l'on voit qu'il arrivera à la décision de ne pas commettre de meurtre. Il est vrai qu'il retourne à la fin à considérer le bien privé, l'absence d'un profit de l'exécution du crime, la perte de sa réputation. Mais cela n'est pas une objection au fait que Macbeth librement fait le choix entre le bien en soi et le bien privé.

Et quand il fit le choix pouvons-nous dire qu'il y eut une nécessité de prendre la décision? Certes, il n'y avait aucune cause extérieure pour diminuer sa liberté, par exemple, des amis pour le conseiller et il n'y avait aucune cause intérieure, parce que quand il fit le raisonnement, il était de sang froid, sans l'influence de nulle émotion violente, mais en telle disposition qu'il aurait pu faire un contrat sur des affaires les plus importantes. Pour cette raison nous pouvons éliminer toutes les objections qui pourront s'élever du point de vue de circonstances spéciales qui quelquefois diminuent la liberté.

Maintenant quand et en quelle manière a-t-il exercé sa liberté? Je réponds: dans ce moment où il se penchait vers le bien en soi de sa propre spontanéité et responsabilité. A ce moment, il avait fait son choix. Dans la première partie de son discours, quand il considérait le bien privé d'éviter la punition et la découverte, il n'avait pas fait le choix parce qu'il tourna immédiatement à penser à des choses qui le persuaderaient de ne pas commettre le meurtre. Mais quand il commence à prononcer les mots « mais le roi est ici sous une double foi, comme parent et comme sujet », alors on peut voir que de ce moment il amasse toutes les raisons du côté du bien en soi.

On pourrait faire la question si Macbeth avait la conscience de ce qu'il avait fait. Pour avoir cette conscience, il aurait dû faire un acte spécial de réflexion. Il aurait dû se retourner sur soi-même et même en ce cas, s'il avait été un philosophe, il aurait expérimenté une grande difficulté de trouver un moment si vite, si fugitif quand il prit la décision. Après le meurtre, il avait la conscience d'avoir pris une décision mauvaise, mais seulement en général, il avait une notion confuse qu'il avait commis un crime. Néanmoins, il avait la connaissance claire que l'imputabilité du crime restait sur ses épaules.

Et maintenant que chacun consulte sa propre expérience. En certains cas l'introspection est le guide le plus sûr. Dans la vie passée, quand nous avons dû faire un choix entre le bien en soi et le bien privé, n'est-il pas vrai que ce qui immédiatement nous conduisit à la décision était que nous commencions à ramasser toutes les raisons d'un côté ou d'un autre? Certes ce moment est très difficile à découvrir et c'est le moment le plus im-

portant parce qu'il est le premier anneau de toute la chaîne des états psychiques. Il s'entend que je parle ici de ce cas quand nous avons le temps de délibérer. Quelquefois il arrive que nous devons faire la décision très rapidement et même alors, si nous faisons une décision libre, alors peut-être ce moment critique se révèle à nous plus facilement parce qu'il n'y a pas de confusion, causée quelquefois par les raisonnements et sophistications. « Avoir conscience du libre arbitre, dit J. S. Mill, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. » C'est bien en effet ainsi que les défenseurs de la liberté l'entendent et ils affirment que, lorsque nous accomplissons une action librement, quelque autre action eut été également possible. Ils invoquent à cet égard le témoignage de la conscience, laquelle nous fait saisir, outre l'acte même, la puissance d'opter pour le parti contraire. Inversement, le déterminisme prétend que certains antécédents étant posés, une seule action résultante était possible. « Quand nous supposons, continue Stuart Mill, que nous aurions agi autrement que nous n'avons fait, nous supposons toujours une différence dans les antécédents. Nous feignons d'avoir connu quelque chose que nous n'avons pas connu, ou de n'avoir pas connu quelque chose que nous avons connu, etc... » (1).

En vue de ce que nous avons dit, ne semble-t-il pas arbitraire de dire que nous supposons que nous aurions agi autrement que nous faisons, que nous supposons une différence dans les antécédents ? S'il fut ainsi, nous sommes encore dans le domaine des lois dont l'ordre réel est l'expression. Quod gratis asseritur gratis ne-

(1) Cité par M. Bergson, *Données Immédiates*, p. 133.

gatur. Si les antécédents étaient exactement les mêmes nous affirmons que le choix aurait pu être différent. C'est précisément en ceci que l'on trouve la liberté qu'il n'y a aucun antécédent qui précède et qui détermine nécessairement notre choix.

Pour cette raison on peut affirmer qu'il est impossible de prévoir la nature d'un choix libre ; la connaissance parfaite de tous les antécédents ne suffit pas, parce que la cause du choix est la spontanéité de l'énergie libre de la volonté. A propos de cette question, M. Bergson pose la question de savoir si un philosophe Paul vivant à la même époque que Pierre ou si vous aimez mieux, plusieurs siècles auparavant eut pu, connaissant toutes les conditions dans lesquelles Pierre agit, prédire avec certitude le choix que Pierre a fait. Avec toute raison, M. Bergson pense qu'il y a deux manières de traiter cette question : jouer le rôle d'un romancier qui sait où il conduit ses personnages, alors il n'y aurait qu'une chaîne des événements dans laquelle ou X ou Y est la cause déterminante. La deuxième manière est de se représenter dans la place de Pierre, n'épargnant pas un détail de la vie de Pierre, ni même le détail le plus insignifiant, et alors, dit M. Bergson, Pierre et Paul sont une seule et même personne, parce que pour avoir une identification complète des expériences passées, ils doivent occuper la même position dans l'espace et vivre au même temps (1). Mais il me semble que l'on pourra faire la question si un homme peut prévoir lui-même ce qui sera la nature de son choix libre. S'il n'y a aucune possibilité de prévoir la nature d'un choix libre, certainement la personne elle-même qui connaît mieux qu'autre per-

(1) H. Bergson, *Données Immédiates*, p. 141.

sonne son passé et ses propres circonstances extérieures doit avoir ce pouvoir.

J'invite chacun d'essayer de prévoir ce qui serait son choix libre en cas d'une collision imaginaire entre le bien en soi et le bien privé. Peut-être nous savons qu'à une certaine heure, nous serons obligés pour certain, de faire un choix. Pouvons-nous prévoir ce que sera notre choix? Je crois bien que chacun qui réfléchit sur soi-même doit admettre qu'il ne peut prévoir ce que sera son choix. S'il s'agit du moment présent, si, mais alors la valeur de ma prévision ne vaut pas beaucoup. La raison de la difficulté de prévoir le choix libre de la volonté dans le futur est la spontanéité de la volonté propre.

C'est précisément cet acte libre de la volonté, qu'aucune personne ne peut prévoir, qui est exempt des lois de la nécessité qui trouvent leur expression dans l'ordre matériel des lois qui se trouvent même dans les rapports entre nos états psychiques. Dans tout l'univers matériel on ne trouve pas un phénomène semblable.

Les deux ordres, matériel et psychique, quoique ici si distincts, ne sont pas séparés. Ils sont unis d'une façon merveilleuse et il est bien vrai ce que dit Shakespeare, que l'homme est le parangon de la création, et on pourrait encore ajouter que l'homme est le plus grand paradoxe dans la création : un corps animal, petit, frêle, moins adapté à son milieu que le corps des autres animaux, un type de régression plutôt que d'évolution et puis dans son corps un réseau de nerfs, un cerveau bien développé, qui dans leur activité obéissent aux mêmes lois de nécessité dont l'ordre matériel est l'expression et si nous ascendons plus haut dans notre investigation de la nature humaine, nous trouvons des états psychiques qui

dans leur complexité, pourraient embarrasser les plus grands philosophes. Et si nous nous élevons encore plus haut, nous nous trouvons en présence de la volonté libre. Ici, il n'y a plus de nécessité, il y a ici un point dans le vaste univers où on ne peut pas prédire le futur.

Les deux ordres ici sont si distincts, qu'il y a un saut beaucoup plus grand que l'on n'en a jamais découvert dans le processus d'évolution. Et néanmoins les deux ordres sont si unis que sans le corps avec ses sensations et ses rapports avec le monde matériel, le libre arbitre n'existerait plus, parce qu'il manquerait la présence des deux biens de genres divers qui sont nécessaires au choix. Ceci est le climax, l'ordre matériel, l'ordre psychique distincts quoique unis.

Vu :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

CHARLÉTY.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

CHAPITRE I

Les mots « grand » et « intense » s'appliquent aux choses de l'ordre matériel et de l'ordre psychique. Les mots « plus » et « moins » ont des significations diverses selon qu'ils s'appliquent aux vibrations ou aux sensations correspondantes. Les émotions de la joie ou de la tristesse, par exemple, et certaines idées, en particulier l'idée du futur, semblent avoir une grandeur tout à fait propre, bien différente de toute mesure matérielle. Les mouvements de la danse, les éléments compliqués de la récitation d'un morceau de poésie, la beauté de la pensée poétique, et particulièrement, les sons et la suggestion de la musique s'expliquent principalement par l'élément psychique qui domine l'élément matériel. Dans la sphère de la morale c'est la volonté unie à l'amour de l'ordre infini qui explique la grandeur propre d'un acte vertueux 1 — 16

CHAPITRE II

L'EFFORT MUSCULAIRE

Dans l'effort musculaire, l'ordre matériel semble prédominer. Comment l'ordre psychique se révèle quand on serre un objet de plus en plus, ou quand on serre les lèvres, ou quand on soulève des poids. Que l'élément psychique ne se confond pas avec les mouvements du corps.

L'importance de la volonté dans les mouvements musculaires. Certaines expérimentations montrent de plus que les mouvements ne doivent pas se confondre avec l'élément psychique. La distinction entre la dépense de l'énergie et la sensation de l'effort. Le même genre de sentiment dans certaines paires de membres du corps humain explique une corrélation de mouvement entre par exemple, l'œil droit et l'œil gauche 17 — 30

CHAPITRE III

L'ATTENTION ET LES EMOTIONS

La nature de l'attention, et l'attention active et passive. Les mouvements qui souvent accompagnent l'attention ne doivent pas s'identifier avec celle-ci, mais s'expliquent par le fait que toute condition mentale, quelle qu'elle soit, exerce une influence sur le corps. Le sens commun ne se trompe pas quand il dit que certains mouvements ne sont que l'effet de l'effort pour faire attention. La nature des émotions, et la différence entre l'attention et les émotions. Les éléments psychiques dans l'émotion de l'amour et l'union merveilleuse entre l'ordre matériel et l'ordre psychique. L'opinion de Shakespeare sur la nature des émotions de l'acteur. La distinction entre les deux ordres dans les émotions violentes, par exemple, la frayeur 31 — 40

CHAPITRE IV

Sensations affectives et représentatives. La distinction entre les sensations affectives et les sensations représentatives. Comment on peut voir qu'il y a une connexion entre

le plaisir et la douleur d'une part, et de l'autre ce qui va se produire dans l'organisme. De la manière dont la douleur et le plaisir résultent de certains mouvements du corps qui tendent à guérir et à éloigner les obstacles à la santé. Identité probable entre la force vitale et l'élan vital. En quel sens les mouvements croissants des membres du corps sont une mesure de la grandeur de la douleur et aussi une mesure de la grandeur du dégoût. Analyse des éléments du plaisir préféré ; importance de la délibération et du choix. Comment les sensations représentatives de la vue et de l'ouïe sont rapportées à certains points de l'espace, et aussi comment ils se combinent avec les sensations des causes produisant les sensations de la vue et de l'ouïe. Manière dont l'activité de l'intelligence se combine avec les sensations de la vue et de l'ouïe, donnant une grandeur tout-à-fait psychique. La connexion entre la hauteur du son et la hauteur dans l'espace. Comment l'élément psychique d'une opération mentale est nécessaire pour faire la comparaison entre les hauteurs diverses des sons, et de même la distinction entre les couleurs différentes. Importance de l'élément psychique même dans les sensations du goût 41 — 60

CHAPITRE V

LA MULTIPLICITE NUMERIQUE ET L'ESPACE

La nature intime du nombre en général. Dans notre enfance nous partons du nombre un, et ayant formé la notion de l'unité, nous l'appliquons à des choses diverses. L'identité est nécessaire pour la formation du nombre multiple. Importance de l'analogie entre le nombre et le

nom commun. Distinction entre l'image et l'idée dans le concept du nombre. Les positions des nombres sont différentes des positions spatiales. Il n'est pas nécessaire de penser les unités composant un nombre comme indivisibles. En quel sens la nature du nombre explique l'impénétrabilité de la matière. La réalité de l'espace tel que nous en formons l'idée. Comment la nature du temps se révèle dans l'art musical. Des rôles joués par l'âme et les événements dans la durée et la succession. Il n'est pas nécessaire que nous projetions nos états de conscience dans l'espace. En quel sens nous nous servons de l'espace quand nous pensons les signes nécessaires pour penser les idées abstraites. La distinction entre une relation de signes et une relation symbolisée. C'est seulement l'âme qui donne l'élément essentiel de la succession 61 — 91

CHAPITRE VI

LA DUREE EST-ELLE MESURABLE ?

La mesure du temps n'est autre chose qu'une comparaison entre une durée et une autre durée, et pour faire cette comparaison il faut l'activité de l'âme. On considère la possibilité de mesurer la durée seulement des sensations et les états de conscience intérieurs. La nature du mouvement dans l'espace et s'il est continu ou discontinu. En quel sens le mouvement est un processus psychique, et pour quelle raison Achille peut dépasser la tortue. La nature de l'étalon objectif de la mesure du temps. Si les nombres eux-mêmes peuvent former une partie de nos états psychiques, et la manière dont les chiffres deviennent des choses très réelles, illustrée par des œuvres littéraires 92 — 107

CHAPITRE VII

Combinaisons diverses entre la vraie durée et l'ordre psychique. Examen d'une erreur pathétique de Ruskin. Manières diverses dont les choses matérielles s'unissent à nos émotions. Différence entre l'image et l'idée des choses matérielles et comment l'une ou l'autre prédomine. La combinaison entre l'élément matériel et l'élément psychique illustrée par la *Fugue en ré mineur* de Bach. Comment, dans les mots, il y a un mélange de l'ordre matériel et de l'ordre psychique en diverses proportions. De la manière dont ces diverses proportions peuvent profondément influencer sur le caractère d'un individu ou d'une nation. Connexion entre les mots et nos sensations. Des rôles divers de l'assentiment, réel et notionnel 108 — 121

CHAPITRE VIII

LES ÉTATS DE CONSCIENCE ET LA LIBERTÉ

La nature de la question entre les déterministes et les défenseurs de la liberté. La théorie et le commentaire de M. Parodi au sujet de l'adaptation. La différence entre l'adaptation de l'homme et celle des animaux inférieurs avec leur milieu. La connexion historique entre la civilisation de l'homme et son milieu économique. Les définitions diverses du mot ordre : comment on voit la nature de la moralité dans la reconnaissance de cet ordre, et comment l'infinité de cet ordre donne un élément d'infini à un acte moral. Comment, quelquefois le bien en soi et le bien privé vont de compagnie, tandis qu'en d'autres cas, il y a conflit entre eux. Définition du surnaturel et importance de l'adaptation avec le milieu surnaturel. Com-

ment la croyance en un règne surnaturel se trouve dans les civilisations diverses ; comment cette croyance est selon la nature des choses et n'est pas irrationnelle. Estimation critique de la théorie de Metchnikoff. 122 — 149

CHAPITRE IX

LA MORALE ET LA SOCIOLOGIE

La théorie générale des sociologues au sujet de la nature de la morale. Comparaison entre la théorie de M. Lévy-Bruhe et la croyance des catholiques. La théorie de Durkheim et certaines admissions semblant modifier cette théorie. Quelques conséquences pratiques de la croyance à la suprématie de la société. Avec quelles limitations nous pouvons dire que nos vérités, nos pensées, nos mœurs viennent de la société. Explication de la diversité des religions 150 — 162

CHAPITRE X

LA MORALE DES IDÉES-FORCES

L'exposition donnée par Fouillée de sa théorie des idées-forces. Nature de la contrainte exercée sur nous par l'idée. Connexion entre cette contrainte et la contrainte exercée sur nous par la société. Question de savoir si la force des idées est plus que mécanique. Comment la classification des êtres matériels et les lois de l'univers s'expliquent en partie par la nature de notre esprit. De la manière dont la théorie de Fouillée fraie un chemin pour échapper à la nécessité où se heurtent les sociologues 163 — 173

CHAPITRE XI

LA NÉCESSITÉ ET LA LIBERTÉ

Citations de Shakespeare qui présentent le problème de la nécessité et de la liberté. Si Hamlet et Macbeth étaient vraiment libres ou non. On peut douter que la nécessité domine entièrement dans le règne matériel. Dans la connexion entre les phénomènes matériels et les états psychiques, la nécessité absolue semble manquer. Influence du caractère général sur la connexion entre les états psychiques, et si nous sommes responsables de ce caractère. Comment il est difficile de soutenir la théorie qu'il y a liberté quand le moi agit tout entier, et les limites à la liberté, si la liberté existe. Comment il est possible de réconcilier les déterministes et les défenseurs de la liberté par la distinction entre le bien en soi et le bien privé et la spontanéité de la volonté qui choisit l'un ou l'autre. L'application pratique de cette théorie aux caractères de Hamlet et de Macbeth. Conclusion : dans le libre arbitre se trouve la combinaison la plus merveilleuse de l'ordre matériel et de l'ordre psychique — deux ordres qui sont distincts quoique unis 174 — 206

